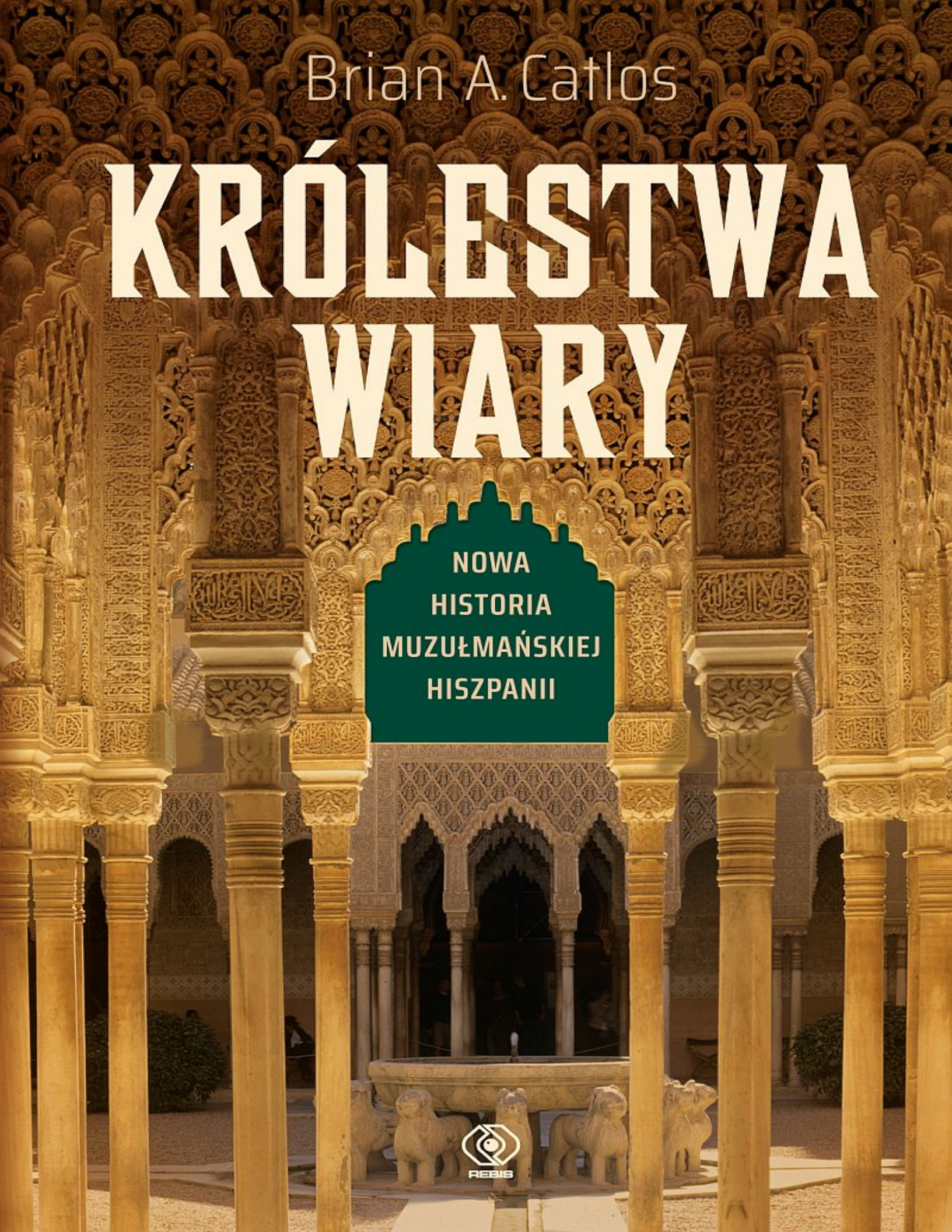

Brian A. Catlos
KRÓLESTWA WIARY
NOWA HISTORIA MUZUŁMAŃSKIEJ HISZPANII
REBIS

Brian A. Catlos

KRÓLESTWA WIARY

NOWA HISTORIA MUZUŁMAŃSKIEJ HISZPANII

Przełożył
ANDRZEJ JANKOWSKI

DOM WYDAWNICZY REBIS

Spis treści

Dedykacja
***
Kilka słów o nazwiskach, miejscach i datach
Wstęp
Preludium. Początki islamu i koniec starożytności
CZĘŚĆ I. PODBÓJ, 700–820
1. Otwarcie
2. Kłopoty w raju
3. Sokół Kurajszytów
4. Nowy emirat
CZĘŚĆ II. TRANSFORMACJA, 820–929
5. Emirat na skraju przepaści
6. Stworzenie Al-Andalus
7. Święci i grzesznicy
8. Królestwa wiary
CZĘŚĆ III. TRYUMF, 929–1030
9. Słońce wschodzące na Zachodzie
10. Olśniewające miasto
11. Wszyscy ludzie kalifa
12. Jasna ozdoba
13. Dowódca, kalif, jego żona i jej kochanek
14. Szambelan zwycięzca
15. Upadek domu Umajjadów
CZĘŚĆ IV. CHAOS, 1030–1220
16. Wspomnienie o rzeczach minionych
17. Powrót króla
18. Najemnik w królestwie filozofii
19. Straszny, szybki miecz
20. Wiara i siła
21. Afrykański kalifat
22. Złoty wiek
CZĘŚĆ V. POWTÓRNA ROMANIZACJA, 1220–1482
23. Wielka gra
24. Półksiężyc pod naporem Krzyża

25. Perła w naszyjniku
26. Bogaty z woli Boga
27. Opowieści z Alhambry
CZĘŚĆ VI. RESZTKI, 1482–1614
28. Ostatnie westchnienie
29. Najświętsza Maria Panna i chusta
30. W drodze z Ricote
Epilog. Al-Andalus bez Maurów
Ilustracje
Podziękowania
Umajjadzcy emirowie i kalifowie Kordoby
Nasrydzcy emirowie i ważne postaci
Przypisy
Słownik
Prace cytowane

Peterowi Vladimirowi Catlosowi (1923–2013)

i

Dzintrze Lii Catlos, z domu Liepinš (1928–2004)

Ucz się w czas siewu,
w żniwa nauczaj,
raduj się zimą [1].

William Blake

1. Cytat z *Zaślubin Nieba i Piekła* w przekładzie W. Juszczaka, w: W. Blake, Milton; *Zaślubiny Nieba i Piekła*, Universitas, Kraków 2001. [wróć]

Kilka słów o nazwiskach, miejscach i datach [1]

Czytelnicy będą musieli stawić czoło wielu dziwnym i obco brzmiącym nazwom, które pojawiają się w tej książce. Arabskie (i hebrajskie) nazwiska składają się z wielu elementów, zwykle imienia i ciągu patronimików (np. co w arabskim znaczy – odpowiednio – „syn” lub „córka”) oraz tytułów zawodowych i honorowych, a także innych, odnoszących się do miejsca pochodzenia lub zamieszkania, rodu, plemienia czy godnego uwagi osiągnięcia. Daną osobę można określać dowolnym z nich. Na przykład kalif Abd ar-Rahman III był Abd ar-Rahmanem Ibn Muhammadem Ibn Abd Allahem an-Nasirem ad-Dinem Allahem. Na ogół nazywa się go „Abd ar-Rahmanem” lub „An-Nasirem” (ale nigdy „Abdem” ani „Rahmanem”). „III” jest współczesnym dodatkiem; w owej epoce władcom nie przydawano z reguły liczebników porządkowych. Patronimik może funkcjonować jako nazwisko, zwłaszcza jeśli odnosi się do przodka, którego uważa się za wybitną postać albo za założyciela rodu. I tak na przykład o Alim Ibn Ahmadzie Ibn Sa’idzie Ibn Hazmie zwykle pisze się jako o „Ibn Hazmie”. Jego szerszą rodzinę można nazwać „Banu Hazm” (synowie, potomkowie lub ród Hazm).

W dezorientację mogą również wprawiać łacińskie imiona chrześcijańskie, choćby dlatego, że niektóre z nich były w pewnych okresach bardzo popularne i namnożyło się tylu Alfonsów, Piotrów i Sanchów, że ich rozróżnienie może przyprawić o zawrót głowy nawet doświadczonego mediewistę.

Aby czytelnik nie pogubił się w gąszczu jednostek, grup i obcojęzycznych terminów, na końcu książki załączam tabelę kalifów umajjadzkich i emirów nasrydzkich oraz słowniczek z listami głównych dynastii, klanów i grup etnicznych, a także innymi wyrazami.

Arabskie nazwy miejscowości w Al-Andalus podaję w nawiasach, normalnie za pierwszym razem, kiedy pojawiają się w tekście.

Wszystkie daty w tekście podane są według rachuby lat kalendarza tak zwanej ery powszechnej (p.e.p./e.p.) [2], adaptacji chrześcijańskiego kalendarza gregoriańskiego (p.Ch./AD), który w 1582 roku zastąpił kalendarz juliański. Opiera się on na mającym 365,25 dni roku słonecznym, który zaczyna się 1 stycznia i jest liczony od daty narodzenia Chrystusa (obecnie uważa się, że było to w 4 roku p.n.e.). W kalendarzu wizygockim lata liczono od 38 roku p.n.e., początku formalnego panowania rzymskiego nad Hispanią. Era ta, zwana „hiszpańską", trwała według kalendarza juliańskiego w latach od narodzin Chrystusa (AD, czyli Anno Domini – „roku Pańskiego"). W średniowiecznej Katalonii czasami datowano dokumenty według okresów indykcji, czyli lat panowania władców Świętego Cesarstwa Rzymskiego. Stosując się do kalendarza juliańskiego, nowy rok często liczono od 25 marca, przypuszczalnej daty poczęcia Jezusa, ale w końcu powrócono do ogólnie przyjętej daty 1 stycznia.

W hidżrze, czyli muzułmańskim kalendarzu AH, rok ma dwanaście miesięcy księżycowych liczonych od 16 lipca 622 roku, który jest datą wiązaną z wyjazdem Mahometa do Medyny (hidżrą) i uważaną za początek muzułmańskiej ummy. Ponieważ rok hidżry jest krótszy od słonecznego, dni w jednym kalendarzu nie pokrywają się dokładnie z dniami w drugim. Dlatego jeśli nie podaję określonej pojedynczej daty, jeden rok hidżry traktuję zwykle jako obejmujący dwa lata naszej ery, na przykład 720 AH jako 1320/1321. Zdarzało się, że muzułmanie na ziemiach będących wcześniej pod panowaniem władców chrześcijańskich używali również kalendarza chrześcijańskiego, zwłaszcza w kontekstach związanych z rolnictwem, ponieważ odpowiadał on porom roku.

1. W niniejszym przekładzie stosuję się do zasad polskiej ortografii i uproszczonej transkrypcji wyrazów arabskich oraz przyjętego w języku polskim nazewnictwa geograficznego i historycznego, w związku z czym pomijam wyjaśnienia autora skierowane do czytelnika oryginału angielskiego (przyp. tłum.). [wróć]
2. W języku polskim używa się określeń „nasza era" i „przed naszą erą", przy czym w datach odnoszących się do wydarzeń, które rozegrały się w naszej erze, najczęściej nie stosuje się dodatku „naszej ery" (n.e.), dlatego dalej trzymam się tej normy (przyp. tłum.). [wróć]

Wstęp

Historię muzułmańskiej Hiszpanii opowiadano wielokrotnie i na różne sposoby – jako „zderzenie cywilizacji”, obcy najazd na kontynent europejski, teatr rekonkwisty, krucjatę i świętą wojnę albo jako okres tolerancji religijnej i pokojowego współistnienia (*convivencia*). Na ogół opowieść ta zaczyna się od wylądowania na brzegach chrześcijańskiej Hiszpanii wodza Berberów Tarika Ibn Zijada i klęski, jaką zadał władającym nią Wizygotom. Pod panowaniem arabskich Umajjadów Al-Andalus – muzułmańska Hiszpania – rozkwita. Muzułmanie, chrześcijanie i żydzi żyją tutaj w zgodzie, przekształcając Al-Andalus w kosmopolityczne arabskie społeczeństwo i czyniąc Kordobę „ozdobą świata”, magnesem przyciągającym uczonych i wzorem kosmopolitycznego oświecenia. Tuż po roku 1000 imperium to upada i o Al-Andalus toczą wojny chrześcijanie, którzy chcą „odbić” Hiszpanię, i purytańscy Berberowie, którzy prześladują chrześcijan i żydów. Gdy chrześcijanie zdobywają przewagę, muzułmanie zostają otoczeni w emiracie Grenady, ostatniej enklawie islamu w Hiszpanii. Oblężenie trwa do roku 1492, kiedy Królowie Katoliccy Ferdynand i Izabela zdobywają ją, wysyłają jej pokonanego władcę Boabdila na wygnanie, kładą kres historii Al-Andalus i rozpoczynają epokę prześladowań innowierców.

Niemal wszystkie te historie łączy przeświadczenie, że sedno tych wydarzeń tkwi w religii, że muzułmańskie i chrześcijańskie państwa zaangażowały się w konflikt, który określała ich religijna tożsamość i ideologia. Chrześcijaństwo, judaizm i islam postrzegane są jako aktorzy odgrywający operową historię na scenie wieków. Podkreślając ich rzekome przewagi cywilizacyjne, chrześcijan i żydów przedstawia się jako Europejczyków, a muzułmanów jako obcych kulturowo „Maurów”. Taki punkt widzenia nastawia odbiorców nostalgicznie i moralizatorsko i jest pociągający właśnie dzięki melodramatycznym i nadmiernym uproszczeniom.

Jednak jako rzetelny opis historii nastawienie to ma poważne ograniczenia. Przede wszystkim korzeni muzułmańskiej Hiszpanii trzeba szukać nie w roku 711 ani nawet w 622, kiedy Mahomet wyruszył z Mekki, ale w szerszym kontekście krajów basenu Morza Śródziemnego w późnej starożytności, w świecie upadających imperiów i wdzierających się na ich tereny

„barbarzyńców”. Była to epoka, w której chrześcijaństwo, judaizm i islam, wszystkie wewnętrznie podzielone na różne odłamy, dopiero zaczynały stopniowy proces samookreślenia, wciąż pozostając bardzo mocno ze sobą powiązane. Końca muzułmańskiej Hiszpanii wcale nie wyznacza 1 stycznia 1492 roku, kiedy to Boabdil przekazał Ferdynandowi i Izabeli klucze do Alhambry. Setki tysięcy dyskryminowanych i przymusowo nawracanych na chrześcijaństwo muzułmanów pozostawały w Hiszpanii aż do roku 1614, kiedy zostali ostatecznie wypędzeni. Muzułmański podbój Al-Andalus nie był skutkiem celowego dążenia do zdobycia dominacji nad światem ani częścią świętej wojny. Miał złożone przyczyny i wynikał w równym stopniu z wykorzystywania nadarzających się okazji, jak z ideologii. I podobnie idee rekonkwisty i krucjaty były późniejszymi wynalazkami, na które powoływano się tylko od czasu do czasu, gdy odpowiadało to interesom chrześcijańskich mocarstw. Okres od 711 do 1492 roku nie był epoką nigdy niegasnącego konfliktu religijnego; muzułmanie i chrześcijanie na Półwyspie Iberyjskim więcej czasu żyli w pokoju, niż spędzali na wojnach, a i te toczyli nie tylko ze sobą, ale też między sobą. Chrześcijańscy władcy na ogół nie wypędzali muzułmanów z podbitych ziem, lecz starali się skłonić ich do pozostania. I w większości wypadków ci drudzy zostawali, wybierając życie na ziemi przodków jako poddani niewiernych królów.

Jeśli chodzi o Maurów, termin ten odnosi się do mieszkańców Mauretanii, co jest starą rzymską nazwą obszaru, który Arabowie zwali Al-Maghrib („zachodem”) i który obejmuje większość obecnego Maroka i Algierii. Łacińscy kronikarze określali ludzi z tamtego regionu mianem *Mauri* i słowo to pojawiło się w języku hiszpańskim jako *moro*. Ostatecznie *moro* zaczęło oznaczać w kastylijskim hiszpańskim muzułmanina, chociaż w języku angielskim nabrało pod wpływem rasistowsko zabarwionego określenia „Blackamoor” z epoki elżbietańskiej, oznaczającego ciemnoskórego afrykańskiego łotra, dodatkowego pejoratywnego znaczenia. Kłopot z używaniem nazwy Maur na określenie muzułmanów w średniowiecznej Hiszpanii leży w tym, że implikuje to, iż byli oni obcokrajowcami etnicznie różniącymi się od autochtonów. Tymczasem w istocie na Półwysep Iberyjski przybyło stosunkowo niewielu muzułmanów z innych krajów. Al-Andalus stała się krainą islamską wskutek przejścia na tę wiarę jej rodowitych mieszkańców, a zatem przeważająca część ludności miała rdzenne pochodzenie i nie była ani bardziej obca, ani mniej europejska niż hiszpańscy chrześcijanie.

Oczywiście sama „Hiszpania” jest niewłaściwą nazwą, jeśli stosuje się ją w odniesieniu do tych ziem w okresie średniowiecza. Naród i kultura dzisiejszej Hiszpanii to współczesne, nie średniowieczne zjawiska. Jedność, jaką zakłada narodowa kultura hiszpańska, jest złudna jeszcze dzisiaj, a w wiekach średnich po prostu nie istniała. Mówiąc o księstwach, którymi rządzili w tym okresie chrześcijańcy władcy, lepiej jest używać tej nazwy w liczbie mnogiej – „Hiszpanie”. Ilekroć w niniejszej książce występuje słowo „Hiszpania”, odnosi się ono po prostu do Półwyspu Iberyjskiego – kraju, który Wizygoci i ich rzymscy poprzednicy nazywali Hispanią, a Arabowie Al-Andalus (co było prawdopodobnie zniekształconą wersją wizygockiego *landahlauts*, czyli „posiadłości odziedziczonej”). Innymi słowy, samo użycie terminu „Hiszpania mauretańska” – anachronicznego wymysłu angloamerykańskiego – przywołuje rasistowsko zabarwiony, podszyty romantycznym orientalizmem i nieprawidłowy obraz historii Al-Andalus i islamu na półwyspie, obraz, który legł u podłoża nieporozumień i błędnych przedstawień tego rozdziału europejskiej historii. Równie drażliwa jest sprawa „Europy”. To także współczesne pojęcie. Podobnie jak muzułmanie, którzy określali swoją strefę jako *dar al-islam* („przybytek islamu”), europejscy chrześcijanie myśleli, że żyją w „chrześcijaństwie”, nie w „Europie”, i na pewno nie uważali się za Europejczyków.

Oddzielenie faktów od mitów ma istotne znaczenie, ponieważ muzułmańska Hiszpania jest nie tylko ważnym elementem historii krajów śródziemnomorskich, Europy, islamu i Zachodu, ale również dzisiaj pozostaje sprawą dużej wagi. Wielu polityków i postaci publicznych, w tym niemało naukowców, nadal postrzega historię Zachodu jako dzieje konfliktu między dwiema zasadniczo sprzecznymi cywilizacjami: chrześcijańską (lub, od niedawna, judeochrześcijańską) i islamską. Ten pogląd jest niezmiernie pociągający zarówno ze względu na swoją prostotę, jak i dowartościowujący charakter, więc eksperci i demagodzy wszelkiej maści często przywołują go na usprawiedliwienie agresji i ucisku. Dla innych Al-Andalus jest wyidealizowaną wizją przednowoczesnego oświecenia, którą powinniśmy naśladować w dzisiejszym, rzekomo mniej tolerancyjnym świecie. Ale to też jest złudzeniem. W samej Hiszpanii prawicowi politycy wciąż czerpią z etosu *La Reconquista*, silnego narodowego mitu, który jest dogodnym usprawiedliwieniem dominacji Kastylii nad innymi regionami półwyspu, mimo że branża turystyczna propaguje ugrzeczniony obraz Hiszpanii jako „kraju trzech religii” i żyjących w harmonii chrześcijan, muzułmanów i żydów.

Istnieją zasadne powody do podkreślania wagi tożsamości religijnej w tej historii, poczynając od dość oczywistego faktu, że mówimy o islamskiej Hiszpanii jako o „islamskiej Hiszpanii". Tożsamość religijna była w wielu sytuacjach najważniejszym aspektem, w jaki ludzie siebie postrzegali. Dyktowała ona, jakiemu ustrojowi prawnemu podlegają i – w teorii – z kim mogą wziąć ślub lub uprawiać seks, jakich zawodów się imać, jaki jest ich status społeczny i ekonomiczny, jakie mają płacić podatki, jakie ubrania mogą nosić, co wolno im jeść, i wszystkie inne szczegóły życia codziennego. Jest wiele źródeł historycznych, zarówno chrześcijańskich, jak i muzułmańskich, poczynając od najwcześniejszych łacińskich i arabskich opisów podboju, poprzez powstanie tradycji Świętego Jakuba, „pogromcy muzułmanów" (Santiago Matamoros) i legendę o Cydzie, a na wezwaniach różnych władców muzułmańskich do dżihadu kończąc, które przedstawiają tę historię jako konflikt o podłożu religijnym. Wiele wojen toczonych na półwyspie zostało uświęconych przez papieży, którzy zwali je krucjatami, powstało tu też kilka organizacji, które w założeniu miały walczyć z niewiernymi. Zwykli muzułmanie mogli służyć jako mudżahidowie stacjonujący w ufortyfikowanych klasztorach rozsianych w strefie przygranicznej, natomiast w chrześcijańskiej Hiszpanii najazdy stały się w tak dużym stopniu sposobem życia, że historycy scharakteryzowali ją jako „społeczeństwo zorganizowane dla potrzeb wojny".

Powiedziawszy to, trzeba zauważyć, że ludzie są istotami zbyt skomplikowanymi, by można ich zredukować do roli żywych karykatur wyznawanych przez nich ideologii religijnych. Tożsamość religijna była tylko jednym ze sposobów, w jaki wyobrażali sobie swoje miejsce w świecie. Postrzegali siebie również jako członków grup etnicznych, poddanych królów, mieszkańców miast i osiedli, przedstawicieli zawodów i członków kolektywów, poszukiwaczy wiedzy, sprzedawców i klientów, mężczyzn i kobiety, kochanków i przyjaciół. I bardzo często więzi te okazywały się silniejsze od związków łączących ludzi ze względu na wspólne wyznanie. Co więcej, w społeczeństwie podzielonym formalnie przez religię rywalami i konkurentami jednostki, czy to w sprawach osobistych, czy też politycznych lub finansowych, byli na ogół członkowie tej samej wspólnoty wyznaniowej; w rezultacie jej naturalnymi sprzymierzeńcami stawali się często członkowie innych grup. Konflikty dużo częściej wybuchały wewnątrz tych wspólnot niż między nimi. A zatem jest to także historia pełna epizodów solidarności między wyznawcami różnych religii i członkami różnych grup

etnicznych, sojuszy i przyjaźni, zarówno między władcami, jak i pospólstwem, zawieranych wbrew przynależności religijnej, oraz współpracy poetów, muzyków, artystów, uczonych i teologów odmiennych wyznań.

Jednak te międzyreligijne związki rzadko trafiają do narracji historycznej. Problem ten wynika po części z natury naszych źródeł. Większość materiałów piśmiennych została stworzona przez władców, urzędników i kler – uprzywilejowanych mężczyzn, którzy sami przyczyniali się do upowszechniania przekonania, że tożsamość religijna jest podstawą społeczeństwa, i którzy mieli polityczny i osobisty interes w portretowaniu dziejów jako moralnej walki wyznawców prawdziwej (to znaczy swojej) religii z wszystkimi innymi. Z formalnego punktu widzenia autorytet władców zależał od ich zdolności do przedstawiania siebie jako prawowitych strażników boskiego porządku, tak więc dążyli do wyrażania swojego programu w języku wiary. W epoce, w której generalnie przypisywano działanie świata woli Boga, wydarzenia historyczne często wyjaśniano w kategoriach religijnych, jako boską karę lub nagrodę.

Kroniki i historie wykorzystywane przez historyków jako materiały źródłowe i stanowiące znaczną część zachowanych do naszych czasów dowodów były spisywane lub kompilowane wiele lat, a nawet wieków po wydarzeniach, które przedstawiają. W rezultacie są one zniekształcone z powodu upływu czasu oraz uprzedzeń, ideałów, interesów, wspomnień, aspiracji i przekonań ich autorów. Poza tym historii nie pisano dla potrzeb edukacji czy rozrywki; były one dokumentami politycznymi, które miały wspierać roszczenia władców, rodów lub jednostek poprzez gloryfikowanie ich przodków i ustanawianie historycznych precedensów prowadzonej przez nich polityki. Średniowieczni kronikarze, którzy zabierali się do opisywania przeszłości w celu usprawiedliwienia współczesnej im polityki, uciekali się zarówno świadomie, jak i nieświadomie do przesady, zniekształcania faktów i wymysłów.

A zatem jednym z zadań historyka jest ocena stronniczości i nieścisłości, które są nieodłącznymi składnikami tych źródeł, i dążenie do odkrycia rzeczywistości ukrytej za proklamacjami, mitami, legendami, błędnymi przedstawieniami faktów, sprzecznościami i tworzącymi ten opis starannie spreparowanymi fikcjami historycznymi. Celem jest określenie, co rzeczywiście kierowało ludźmi i jakie siły naprawdę wpływały na kształt wydarzeń, nawet jeśli nigdy nie uda się definitywnie ustalić szczegółów. Historyk nie powinien nikomu przypisywać win, oceniać wad czy zalet ani moralizować;

jego celem jest po prostu zrozumieć. Tak więc żadna książka nie może być w dobrej wierze „definitywną”, „prawdziwą” czy „rzeczywistą” historią muzułmańskiej Hiszpanii, bo po prostu trzeba brać pod uwagę zbyt wiele czynników i rozwikłać zbyt wiele niejasności. Dzisiejsi historycy, choćby starali się być jak najbardziej oświeceni i samokrytyczni, nie są bynajmniej dużo mniej skłonni do tendencyjności i uprzedzeń niż ich średniowieczni poprzednicy. Bez względu na to, czy zdajemy sobie z tego sprawę czy nie, mamy pociąg do pisania historii, które odzwierciedlają i uwypuklają nasze ideały, albo do gry pod naszą publiczkę.

Co do niniejszej książki, to przedstawia ona „nową historię” muzułmańskiej Hiszpanii w dwóch znaczeniach tego określenia. Po pierwsze, zamiast podążać utartym szlakiem opowieści o powstaniu i upadku Al-Andalus, postanowiłem stworzyć od podstaw świeżą fabułę i starałem się na tyle, na ile pozwalała mi na to ekonomika publikacji, zajrzeć za kulisy i zbadać dynamikę wydarzeń, które są często przesłonięte przez inne, ale odgrywają ważną rolę w tworzeniu historii: dziejów kobiet, niewolników, renegatów i funkcjonariuszy. W tym studium oparłem się w dużej mierze na ogromnej liczbie nowatorskich badań tekstów oraz dzieł sztuki prowadzonych w ostatnich latach zwłaszcza przez naukowców z Hiszpanii, innych krajów europejskich i Afryki Północnej, a także na odkryciach archeologicznych. Badania te zmieniły nasze rozumienie Al-Andalus, ale wiele z nich nie dotarło jeszcze do czytelników niehiszpańskojęzycznych.

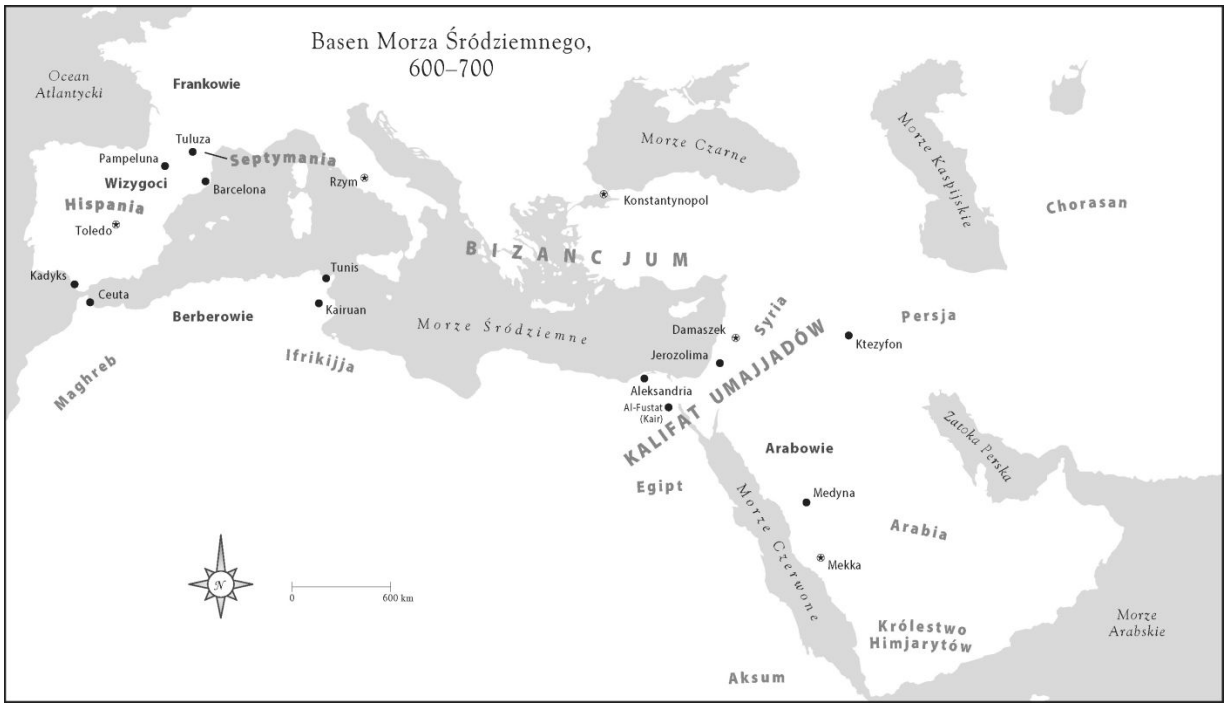
I na koniec pozostaje sprawa wiary. Zarówno muzułmańskie, jak i chrześcijańskie państwa średniowiecznej Hiszpanii zostały świadomie określone przez ich orientację religijną i wspólnota religijna była dla ich mieszkańców głównym filarem społecznej tożsamości. Ale nie jedynym. A poza tym przez dużą część dziejów tych państw większość ich władców – i większość poddanych – zachowywała się często w sposób sprzeczny z deklarowaną ideologią religijną. A zatem w jakim stopniu dochowywali jej wierności? Oczywiście odpowiedź brzmi, że w nie większym ani mniejszym niż my. Nie byli też ani większymi, ani mniejszymi od nas idealistami. Byli ludźmi z wszystkimi naszymi niedoskonałościami, pełnymi sprzeczności, zdolnymi zarówno do aktów strasznego okrucieństwa, jak i wielkiej wspaniałomyślności, samolubnymi i skłonnymi do poświęceń, ale i wyrachowanej racjonalizacji swych zachowań, a do tego więźniami swych ciał, niewolnikami ambicji, próżności i żądz. Krótko mówiąc, byli tacy jak my, i właśnie to sprawia, że warto dzisiaj czytać ich historię.

Preludium

Początki islamu i koniec starożytności

Islam powstał na początku VII wieku na Półwyspie Arabskim, w peryferyjnym i bardzo niegościnnym rejonie pustynnym, zamieszkanym przez plemiona koczowniczych pasterzy i nieliczną ludność stałych oaz. Mimo to Arabowie byli od dawna obecni w starożytnym świecie Rzymu i Azji. Kupcy i pasterze od wieków wędrowali na północ i osiedlali się w Syrii i Mezopotamii, na kresach i w głębi imperiów rzymskiego/bizantyjskiego i perskiego. Podobnie jak inne peryferyjne, „barbarzyńskie" ludy, przyciągały ich bogactwo i kultura tych wielkich imperiów, gdzie cenieni byli jako wojownicy i kupcy. Oba wykorzystywały ich we wzajemnych walkach, a beduińscy nomadzi przez setki lat pędzili swoje trzody na Bliski Wschód.

W tradycyjnej religii Arabów pogaństwo łączyło się z animizmem, ale poprzez kontakty ze światem imperiów na półwysep przesączały się chrześcijaństwo i judaizm. Sąsiednie Aksum na terenie dzisiejszej Etiopii zostało schrystianizowane w IV wieku, arabscy władcy królestwa Himjarytów na obszarze obecnego Jemenu przyjęli w V wieku okresowo judaizm, a niektóre rody na Półwyspie Arabskim uważały się albo za chrześcijan, albo za żydów. W tym środowisku zaczęły się rozwijać miejscowe tradycje monoteistyczne, czego kulminacją było na początku VII wieku powstanie islamu wskutek boskich objawień, których doznał kupiec z Mekki, Muhammad Ibn Abd Allah Ibn Abd al-Muttalib Ibn Haszim. Hidżra – ucieczka w 622 roku Mahometa z Mekki, gdzie był prześladowany przez władców miasta, do Jasribu (Medyny) – wyznacza początek ery islamu. W 629 roku powrócił on tryumfalnie do Mekki, oczyścił święte miejsce, Al-Ka'abę, z podobizn bożków i nawrócił Kurajszytów, główne plemię zamieszkujące Mekkę i jej okolice (z którego sam pochodził).



Mahomet nie uważał się za twórcę nowej religii, lecz za ostatniego z linii proroków, którzy czcili jedynego prawdziwego Boga, za następcę Adama, Abrahama i Jezusa. To tłumaczy po części ambiwalentny stosunek islamu do jego siostrzanych religii wywodzących się z tego samego źródła. Fakt, że chrześcijanie i żydzi nie uznawali go za proroka, budził frustrację muzułmanów, mimo to traktowali oni oba te wyznania jako prawowite, choć błędne, interpretacje wiary w Boga Jedynego, Boga Abrahama, bez względu na to, czy zwano go Jahwe, Kyrios, Deus czy Allah. Obie te społeczności miały pod panowaniem muzułmanów status zimmich („ludów chronionych”) i żyły bezpiecznie, bez obawy utraty majątku, mogąc stosować się do swoich praw i praktykować swoją religię, dopóki uznawały zwierzchność tych pierwszych.

W sferze religijnej islam dążył do czystego, pozbawionego niepotrzebnych rytuałów monoteizmu i do stworzenia sprawiedliwego i pokojowego społeczeństwa, które byłoby ucieleśnieniem woli Boga objawionej Mahometowi w Koranie. Nadrzędną zasadą było poddanie się woli Boga, i to właśnie znaczy słowo „islam”. Miała to być religia bez hierarchii, kleru i mnichów, w której każdy z członków ummy, czyli „wspólnoty”, był sam odpowiedzialny za swoje zbawienie. Jej prostota zawierała się w szahadzie, czyli wyznaniu wiary: „Nie ma Boga prócz Allaha, a Mahomet jest Jego Wysłannikiem”. By wykreować ten sprawiedliwy świat, islam skupił się na

regulacjach niezbędnych dla powstania stabilnej wspólnoty. Było to potrzebne w społeczeństwie bez żadnej władzy formalnej, w którym obowiązywało prawo zemsty przyczyniające się do chaosu i anarchii. Jednocześnie islam kładł nacisk na osobistą moralność i karę lub nagrodę po życiu doczesnym. Arabowie znajdowali się pod wpływem tego samego milenaryzmu co współczesne im wspólnoty chrześcijańskie i żydowskie w basenie Morza Śródziemnego – powszechne było wśród nich przekonanie o rychłym końcu świata i nadejściu apokaliptycznej sprawiedliwości, czego potwierdzeniem zdawały się ich początkowe zwycięstwa militarne.

Islam ukształtował się też jako ruch etniczny. Pomimo głoszonych przezeń uniwersalnych haseł Arabowie uważali swój język za wybrany przez Boga, a siebie za „lud wybrany”. Ich ludowe wierzenia, tradycje i obyczaje silnie wpłynęły na islam w jego początkowym okresie. To właśnie wojownicza kultura Beduinów umożliwiła islamowi szybkie rozlanie się na sąsiednie ziemie i zdobycie nad nimi dominacji. Mimo to Arabowie nie byli bynajmniej zjednoczonym ludem; w istocie, co typowe dla nomadów, za najwyższe wartości uznawali indywidualizm i niezależność. W nowym, muzułmańskim społeczeństwie miały w zamyśle jego twórcy zniknąć wcześniejsze różnice wynikające ze statusu, różnice rodowe i plemienne, jednak stało się inaczej i charakterystyczne dla niego, a nawet dla rodu Proroka podziały zaczęto przedstawiać w języku religii.

A zatem islam stworzył zarazem ramy dla zjednoczenia, jak dla rozłamu oraz konfliktu. W przeciwieństwie do chrześcijaństwa, które rozwinęło się jako tajemny, prześladowany kult, był on od początku ruchem społecznym i politycznym, co wpłynęło i na jego rozwój wewnętrzny, i na stosunki z innymi religiami. Dążenie do czynienia dobra (dżihad) mogło się wyrażać zarówno w samodoskonaleniu, jak i naprawianiu całego świata. Cnoty wojownika stały się cnotami moralnymi, a wojna, która miała zapewnić wszystkim możliwość życia zgodnie z boskimi przykazaniami, doprowadziła z czasem, dzięki mechanizmowi samousprawiedliwienia, do podbojów, które wzbogaciły i wzmocniły arabskie rody, wynosząc je do roli nowej elity światowej.

Gdyby Mahomet żył sto lat wcześniej lub później, być może islam nie rozprzestrzeniłby się na tak wielkim obszarze, a może nawet w ogóle nie zyskałby wyznawców. Jednakże początek VII wieku okazał się punktem zwrotnym w historii państw śródziemnomorskich i bliskowschodnich. Na Zachodzie cesarstwo rzymskie, rozpadające się od środka, a z zewnątrz

nękane najazdami barbarzyńców, w końcu upadło. Na Wschodzie starania cesarzy narzucenia siłą swoim poddanym jedności religijnej i politycznej napawały wielu z nich goryczą i złością. Imperium perskie rozsadzały napięcia religijne i społeczne, podsycane przez opór zarządców prowincji wobec władzy centralnej.

Sama Arabia pogrążona była w kryzysie. Wydaje się, że tradycyjne animistyczne wierzenia osłabły i niektóre plemiona w głębi kraju zaczęły przechodzić na chrześcijaństwo lub judaizm. Tak więc przesłanie Mahometa jako ostatniego proroka Boga Abrahama było potencjalnie pociągające i nie brzmiało obco. Chętnych słuchaczy znajdowało również głoszone przez islam hasło sprawiedliwości społecznej oraz jego skupienie się na nadchodzącym dniu sądu ostatecznego. Istotne znaczenie miało to, że gdy władcy oaz i wojownicy koczowniczych plemion zdali sobie sprawę, iż nowa religia może ich wzmocnić i wzbogacić, stali się jej entuzjastycznymi wyznawcami. A zatem akurat w chwili, gdy Bizancjum i Persja były najsłabsze, Arabowie rośli w siłę. Setki lat, podczas których osiedlali się w tych dwóch imperiach i walczyli w ich służbie, położyły podwaliny pod szybki podbój rzymskiego Bliskiego Wschodu i całego państwa Sasanidów. Ale doszło do tego dopiero po śmierci Mahometa, która nastąpiła w roku 632.

Śmierć Proroka wywołała kryzys zapowiadający późniejsze napięcia, zwłaszcza między najważniejszymi rodami Kurajszytów, którzy sprawowali władzę nad Mekką i mieli zamiar ją utrzymać, a skupionymi w Medynie pierwszymi poplecznikami Mahometa, którzy chcieli wybrać na jego następcę Alego Ibn Abi Taliba. Był on nie tylko jednym z pierwszych nawróconych na islam i bliskim współpracownikiem Proroka, ale także jego kuzynem i mężem jego córki Fatimy. Był jednak młody i miał niewielkie poparcie, więc mekkańska elita wzięła górę i powierzyła przywództwo nad wspólnotą kalifowi (*chalifa* znaczy „następca”), początkowo wybieranemu spośród siebie. Ali nie sprzeciwił się temu i każdy z trzech pierwszych powszechnie uznawanych, „prawowiernych” kalifów – Abu Bakr, Umar Ibn al-Chattab i Usman Ibn Affan – był prominentnym członkiem plemienia Kurajszytów i wywodził się ze ścisłego kręgu Towarzyszy Proroka. Pod ich panowaniem islam szybko się rozprzestrzeniał – ogarnął Syrię i Palestynę, Egipt i wschodnią część Ifrikijji (współczesnej Libii), większość pokonanego imperium perskiego oraz niektóre części Azji Mniejszej i Kaukazu. W tym okresie zaczęło się kształtować prawo islamskie: ujedno-

licono tekst Koranu, ustanowiono urząd kadiego, czyli sędziego, i zaczęto się posługiwać hidżrą (kalendarzem muzułmańskim).

W 656 roku, po zabójstwie Usmana, zwolennicy Alego w Mekce szybko obwołali go kalifem, co skłoniło ród Umajjadów do oskarżenia ich o współudział w morderstwie i stwierdzenia, że wybór ten był nieważny. Mu'awija, starszy członek tego rodu i namiestnik Syrii, odmówił podporządkowania się zwierzchnictwu Alego. W odpowiedzi stronnicy zięcia Mahometa zajęli Irak, co stało się zarzewiem wojny między rodem Umajjadów oraz ich sympatykami, którzy poparli Mu'awiję, z jednej strony, i Alim oraz jego zwolennikami, którzy ogłosili go kalifem i imamem („przywódcą", prowadzącym modlitwy przełożonym gminy religijnej) z drugiej. Tak zaczęła się pierwsza wielka fitna – „rozłam" albo „wojna domowa" – w historii islamu. Nie powiodły się próby zawarcia ugody i 26 lipca 657 roku armie zwaśnionych stron starły się pod miejscowością Siffin w północnej Syrii. Po całodniowej krwawej bitwie, która nie przyniosła rozstrzygnięcia, Mu'awija zaproponował rokowania, by zyskać na czasie i doprowadzić do rozproszenia sił wroga. Jego podstęp się udał – część oddziałów Alego, które odrzuciły kalifat, ogłaszając, że nie uznają żadnego autorytetu oprócz słów Koranu i nie potrzebują pośrednika między sobą a Bogiem, opuściła pole walki. Odtąd Ali musiał walczyć także z tymi charydżytami („odstępcami"), z których jeden później (w 661 roku) go zamordował. Zmagania z Mu'awiją mieli kontynuować dwaj synowie Alego z małżeństwa z Fatimą, Hasan i Husajn, ale Hasan zrezygnował z roszczeń do kalifatu, a wojska Husajna zostały pobite przez armię Umajjadów w 680 roku w bitwie pod Karbalą. Zmasakrowanym trupom poległych odcięto głowy i pozostawiono je na polu bitwy, by tam zgniły ku ich pohańbieniu. Zwolennicy Husajna uznali go za prawdziwego imama, a jego męczeńska śmierć stała się przełomowym wydarzeniem w rozwoju islamu szyickiego (od *szi'at Ali*, „stronnictwo Alego"), odmiennego od sunnickiego („tradycjonalistycznego"). Umajjadzi zwyciężyli, ale tylko chwilowo.

Osiadłszy w nowej stolicy, Damaszku, dzierżyli władzę nad poszerzającym się *dar al-islam*, ale wielu muzułmanów nie było zadowolonych z ich panowania. Mu'awiję krytykowano za naruszanie arabskich obyczajów i przekształcanie kalifatu w dziedziczne królestwo, i rzeczywiście Umajjadzi, którzy przetrwali do roku 750, byli syntezą arabskiego rodu i bizantyjskiej dynastii. Stylizowali się na twardo stąpających po ziemi wojowników i osoby z ludu i niezbyt angażowali się w sprawy wiary, mimo że oficjalnie

twierdzili, że są najwyższym religijnym autorytetem. I chociaż władza niekoniecznie przechodziła z ojca na syna, znajdowała się w rękach wąskiej grupy uprawnionych do jej sprawowania członków rodu. Byli głęboko zakorzenieni w Syrii i mieli silne powiązania z kulturą grecko-rzymską, a po pokonaniu Persji wydawało się, że na drodze do podboju świata, co było ich przeznaczeniem, stoi tylko chrześcijański Konstantynopol. Jednak zdecydowane ograniczanie przez Umajjadów kręgu władzy do członków rodu i ich klientów oraz dążenie do uczynienia Syrii swoim centrum wzbudzało niechęć wśród muzułmanów w byłym imperium perskim i wśród religijnej elity Arabii.

Pod panowaniem Umajjadów nadal trwała terytorialna ekspansja islamu. Regularnie dokonywano najazdów na bizantyjską Azję Mniejszą i przypuszczono dwa duże, ale nieskuteczne ataki na Konstantynopol, pierwszy w latach 674–678, drugi w latach 717–718. Pod koniec VII wieku zapanował kruchy pokój, na przemian to pieczętowany zawieranymi od czasu do czasu traktatami oraz umowami o płaceniu daniny (na rzecz silniejszej w danym momencie strony), to przerywany wybuchami wojen. Pierwsi muzułmanie nie wyruszyli z Półwyspu Arabskiego z zamiarem podbicia Afryki Północnej, a tym bardziej Hiszpanii czy całej Europy. Według arabskiej tradycji historycznej podboju Egiptu – najludniejszej i najbogatszej prowincji Bizancjum – dokonał samorzutnie w latach czterdziestych VII wieku Amr Ibn al-As na czele armii liczącej zaledwie cztery tysiące wojowników. Amr wykorzystywał w tej kampanii zarówno swoje siły, jak i strach mieszkańców, a pomagał mu chaos, w którym pogrążony był ten region. Stoczył tylko kilka zażartych bitw. Wiele miast poddało się, gdy u ich bram stanęło jego wojsko, ale w innych przypadkach musiał walczyć ze szczupłymi, lecz niekiedy stawiającymi zacięty opór bizantyjskimi garnizonami.

Podbój Egiptu oznaczał, że Arabowie zarówno mogli, jak i musieli posuwać się dalej na zachód, gdyż Mu’awija i jego następcy uważali, że Bizancjum zagraża ich istnieniu, i byli zdecydowani zdobyć Konstantynopol. Z ich punktu widzenia Afryka Północna była ważną areną działań w tej wojnie. Ich zamiarom sprzyjał fakt, że w bizantyjskiej Afryce, niedawno odbitej z rąk germańskich Wandalów i ciągle nękanej najazdami Berberów, panowała anarchia. Wielu zromanizowanych mieszkańców miało niechętny stosunek do bizantyjskiej władzy, której obóz był zresztą głęboko podzielony. W pewnym momencie zdesperowany cesarz Konstans II oskarżył papieża Marcina I o sprzymierzenie się z Arabami i kazał go uwięzić.

W latach czterdziestych VII wieku Grzegorz Patrycjusz, egzarcha Kartaginy, ogłosił się cesarzem i zbierał pod swoimi sztandarami przychylne mu stronnictwa berberskie i bizantyjskie, dopóki jego wojska nie zostały w 647 roku rozbite przez muzułmanów pod Sufetulą. Podzielone były też plemiona berberskie, które działały na peryferiach zurbanizowanego wybrzeża. Część z nich szybko przyłączyła się do Arabów i przyjęła islam, zwiększając tym samym liczebność sił muzułmańskich, które bardzo potrzebowały wzmocnienia. Inne stawiały zaciekły opór. Do tych drugich należeli choćby ci, którym przewodziła wyznająca prawdopodobnie judaizm berberska „królowa" Al-Kahina („wieszczka"), pokonana dopiero w roku 702.

Arabski podbój tego regionu nie dokonał się od razu, lecz ciągnął się przez mniej więcej sześćdziesiąt lat, w takim samym stopniu wskutek wewnętrznych konfliktów w młodym kalifacie i oporu miejscowej ludności. Po inwazji w latach czterdziestych VII wieku, która zakończyła się zajęciem Trypolisu, drugiej dokonano w roku 665. Prąc na zachód, w kierunku dzisiejszej Tunezji, po wodzą Ukby Ibn Nafi'ego – Towarzysza Proroka – Arabowie założyli warowne miasto Kairuan, bazę dla dalszych operacji, które wkrótce stało się stolicą nowej prowincji, Ifrikijji („Afryki"). W 698 roku Arabowie zajęli i zburzyli portową Kartaginę, by pozbawić Bizantyjczyków przyczółka, i założyli nowe miasto, Tunis, nieco bardziej w głębi lądu. Jednocześnie, wspomagani przez Berberów i innych konwertytów, parli dalej na zachód. Posuwali się przez górskie obszary obecnych północnej Algierii i Maroka i dotarli do Tangeru nad Atlantykiem. Umocnione miasto Septem (Ceuta, Sabta po arabsku) na wybrzeżu Morza Śródziemnego było ostatnią bizantyjską placówką w Afryce Północnej. Jednak flota wojenna imperium pozostawała dla Arabów zagrożeniem, co skłoniło ich w 708 roku do nieudanej inwazji na Baleary. W tej kampanii musieli polegać na bizantyjskich jeńcach, zdrajcach i konwertytach, ponieważ sami nie znali się na żegludze morskiej i nie mieli okrętów.

Mimo różnych porażek powolny podbój Afryki Północnej przyniósł Arabom wiele korzyści. Pozwolił skonsolidować zdobyte terytoria, przyzwyczaić miejscową ludność do władzy muzułmańskiej i stopniowo wcielić ją do arabskiej armii i administracji. Podzielone chrześcijańskie społeczeństwo tego regionu, osłabione zniszczeniem ośrodków miejskich i odizolowaniem od świata bizantyjskiego, szybko się rozpadło. Żydzi, którzy w czasach władzy imperium podlegali surowym restrykcjom prawnym, musieli z pewną ulgą powitać nadanie im przez muzułmanów statusu zimmich.

Bardziej skomplikowana była sytuacja Berberów. Stanowili nie jednolity „lud”, lecz – podobnie jak Arabowie – duże grupy etniczno-językowe (w tym regionie Sanhadża i Zanata), składające się z plemion i rodów, z których każdy dbał o własne interesy, i nie tworzyli wspólnego frontu. Po pokonaniu tych pogańskich ludów Arabowie włączyli je do religijnej i rodzinnej wspólnoty, a ich przywódcy brali berberskie kobiety za żony i nałożnice. Na islam mogły też przejść niektóre plemiona wyznające wcześniej chrześcijaństwo i judaizm, ale raczej nie narzucono im tego siłą. Berberom, podobnie jak Beduinom z Arabii, islam dostarczał religijnego usprawiedliwienia dla ambicji politycznych i dawał moralnie wzniosłe ujście ich wojowniczej energii. Jednak motorem podboju nie był religijny czy ideologiczny zapał; był to proces ekspansji politycznej, tylko nieco różniący się od tej, którą prowadzili Rzymianie i ich barbarzyńscy pogromcy.

Na początku VIII wieku namiestnikiem Ifrikijji został mianowany syryjski Arab, Musa Ibn Nusajr, faworyt kalifa Al-Walida. Na czele sił złożonych w większości z berberskich konwertytów ruszył on na zachód i podporządkował sobie dużą część Maghrebu. Przed powrotem do Kairuanu przekazał dowództwo swemu rodakowi Tarikowi Ibn Zijadowi. Kiedy jego oddziały zebrały się w Ceucie, Tarik mógł w bezchmurny dzień oglądać odległe szczyty w wizygockiej Hiszpanii. Wąską cieśninę, mającą w jednym miejscu zaledwie dziewięć mil, wyznaczały nazwane przez greckich geografów słupami Heraklesa Skała Gibraltarska i góry po afrykańskiej stronie. Oddzielała ona Afrykę od Europy i tworzyła naturalną, często wykorzystywaną przeprawę do bogatych i żyznych, wówczas scalonych – lecz bynajmniej nie zjednoczonych – pod władzą wizygockich wielmożów i biskupów Kościoła rzymskiego byłych bizantyjskich prowincji Hiszpanii.

CZĘŚĆ I

PODBÓJ, 700–820

Al-Andalus i Zachód
700–820
Akwizgran
Paryż
Merowingowie
Tours
TOURS (732)
Frankowie
Autun
Poitiers
Alpy
Ocean Atlantycki
Zatoka Biskajska
Lion
Rodan
PROWANSJA
Longobardowie
AKWITANIA
SEPTYMANIA
Nimes
Oviedo
COVADONGA (722)
Tuluza
Narbona
KRÓLESTWO ASTURII
Pampeluna
Pireneje
Ebro
MARCHIA GÓRNA
Duero
Saragossa
Huesca
Barcelona
MARCHIA ŚRODKOWA
Al-Andalus
Tortosa
MARCHIA DOLNA
Tag
Toledo
Walencja
Majorka
BALEARY
Mérida
TODMIR
Guadalkiwir
Sewilla
Kordoba
Morze Śródziemne
GUADALETE (711)
Kadyks
Malaga
Tunis
Algeciras
Cieśnina Gibraltarska
Ceuta
Atlas Tellski
Atlas Tellski
Kairuan
Atlas (Rif)
Fez
Ifrikijja

1

Otwarcie

8 czerwca 1898 roku Alois Musil, morawski uczony i poszukiwacz przygód, na smaganej wiatrem pustyni na wschód od Ammanu natknął się na Kusajr Amra, zapomniany pałacyk myśliwski i dom uciech zbudowany w latach czterdziestych VIII wieku przez umajjadzkich kalifów. W środku znalazł bardzo zniszczone, lecz nadal olśniewające freski w stylu bizantyjskim: nagie, baraszkujące tancerki, zwierzęta grające na instrumentach muzycznych, zodiak i mapę gwiazd oraz przedstawienie sześciu wielkich władców ówczesnego świata składających hołd siedzącemu na tronie suwerenowi. Dwujęzyczne, greckie i arabskie, napisy wyjaśniały, że jednym z nich jest perski szach Chosrow, innym bizantyjski „cesarz” , a jeszcze innym „negus” Etiopii. Jeśli chodzi o trzy pozostałe postacie, ocalało imię tylko jednej z nich, zapisane po grecku jako „Rodorik”, a po arabsku jako „Ludherik”. Był to ostatni wizygocki król Hiszpanii, który zginął w 711 roku w bitwie z armią Tarika Ibn Zijada, ale w następnym pokoleniu został wskrzeszony na tym malowidle, by uznać zwierzchność islamu i głosić chwałę kalifa.

Zaledwie trzydzieści lat po islamskim podboju Hiszpanii upadek Roderyka przybrał dla muzułmanów wymiar mityczny. Al-Andalus była najdalej na zachód wysuniętym punktem, do jakiego dotarły ich siły, i w wyobrażeniach Arabów egzotyczną, żyzną i opływającą we wszelkie bogactwa krainą, a jej podbój kolejnym krokiem do zduszenia imperium rzymskiego. Dumny król Roderyk stał się postacią legendarną, zarówno pogardzaną, jak i podziwianą. Pojawia się on w różnych opowieściach o podboju jako człowiek wyniosły, którego razem z jego ludem doprowadziły do zguby pycha, żądza i lekkomyślne odrzucenie opieki magicznych sił chroniących wcześniej władzę Wizygotów.

Podbój wizygockiej Hiszpanii, którą Arabowie nazwali później Al-Andalus, zaczął się na dobre w kwietniu 711 roku, kiedy Tarik Ibn Zijad, zastępca

Musy Ibn Nusajra, zebrawszy swoje siły, przeprawił się przez wąski przesmyk, który oddzielał Ceutę od południowego brzegu Hiszpanii, i wylądował na skale, która wzięła od niego swoją nazwę (Gibraltar od *Dżabal Tarik*, „góra Tarika"). Nie zrobił jednak skoku w nieznane, w poprzednim roku wysłał bowiem na południowy skraj półwyspu ekspedycję, której celem było rozpoznanie terenu. Po zejściu na drugi brzeg oddziały Tarika, które mogły liczyć do kilkunastu tysięcy wojowników, lekkiej jazdy i piechoty, wraz ze swoimi rodzinami zaczęły się posuwać na północ, ku ośrodkom miejskim nad rzeką Baetis, nazwaną przez Arabów Wadi al-Kabir, „wielką rzeką" („Gwadalkiwir"). W jakimś momencie napotkały armię Roderyka, złożoną z jego świty i ludzi wiernych mu wielmożów, i starły się z nią na brzegu Wadi Lakki (Guadalete), prawdopodobnie nieco na wschód od Kadyksu. Tam w ciągu jednego dnia rozstrzygnął się los królestwa Wizygotów. Wojsko Roderyka zostało okrążone i wycięte w pień; on też zginął. Arabskim odpowiednikiem słowa „podbój" jest *fath*, co znaczy też „otwarcie", więc po pogromie wizygockiej armii cała Hiszpania stała przed Tarikiem otworem.

Kiedy wiadomości o tych wydarzeniach dotarły do namiestnika Ifrikijji Musy Ibn Nusajra, wysłał on do Hiszpanii posiłki, a w następnym roku przybył tam osobiście, razem z synami, Abd al-Azizem i Abd Allahem. Tak więc podbój królestwa Wizygotów odbywał się w sposób bardzo podobny do podboju Syrii i Egiptu. Po prawie całkowitym zniszczeniu ich zdolności do obrony tubylcy nie mieli wyboru i musieli się poddać, tylko w kilku przypadkach stawili większy opór. Natomiast muzułmanie musieli posuwać się jak najszybciej, by wykorzystać fakt, że siły przeciwnika są w rozsypce, starając się jednocześnie zachować kontrolę nad podbitym już terytorium. W 714 roku Musa z synami wkroczył do północnej Hiszpanii i opanował miasta na wielkim płaskowyżu centralnym, a do roku 716 podporządkował sobie te, które leżały na południowych stokach Pirenejów.

Kontynuując marsz via Domitia, rzymską drogą, która łączyła Kadyks z Rzymem, siły muzułmańskie przekroczyły w 717 roku Pireneje i weszły do wizygockiej Septymanii, „krainy siedmiu miast" – Béziers, Elne, Agde, Narbony, Lodève, Maguelone i Nîmes. Graniczące z nią na zachodzie, zależne od leżącego na północy wielkiego merowińskiego królestwa Franków księstwo Akwitanii stawiło zorganizowany opór. Aby uniknąć bezpośredniego starcia z jego władcą, księciem Odonem (Eudesem), siły arabskie skierowały się na wschód i w roku 718 dotarły nad Rodan, który był gra-

nicą Prowansji. Ta wielka rzeka, która przepływała przez wiele wiekowych miast zbudowanych wokół katedr i klasztorów, była drogą prowadzącą na północ. Posuwając się wzdłuż niej, muzułmańscy najeźdźcy oblegli i na pewien czas zajęli Lyon, a nawet leżące dużo dalej na północ Autun w Burgundii. Potem wycofali się do Narbony (Arbuny), czyniąc z niej ze względu na potężne mury obronne, dostęp do morza i mieszkających tam żydowskich kupców, którzy mogli służyć im wsparciem logistycznym, lokalną stolicę.

Pomagał im panujący w Septymanii chaos. Pozostała przy życiu wizygocka elita obawiała się frankijskiej dominacji, dzięki czemu najeźdźcom udało się wynegocjować poddanie się miejscowych społeczności. Ale linie muzułmanów tak bardzo się rozciągnęły, że stały się zbyt cienkie. Chociaż ich wojska zasilali miejscowi najemnicy, nie mogli już oni liczyć na Berberów, z których prawie wszyscy osiedli w Hiszpanii. Mimo to uderzyli na położoną na zachodzie Tuluzę, stolicę księcia Odona, pod którą w 721 roku zostali przez niego pokonani.

Wydarzeniom tym bacznie przypatrywał się Karol, majordom pałacu merowińskiego i rzeczywisty władca królestwa Franków. W 732 roku los się do niego uśmiechnął. Wtedy bowiem Abd ar-Rahman al-Ghafiki, namiestnik Al-Andalus, zebrał wielką armię, by zgnieść Odona, przekroczył Pireneje, złupił Bordeaux i wyparł księcia na północ, wprost w ramiona majordoma. Nie poprzestał na tym, lecz powiódł wojsko na północ z zamiarem ograbienia bogatego opactwa Świętego Marcina w Tours, które leżało trzysta pięćdziesiąt kilometrów dalej, w głębi terytorium Merowingów. Wyprawa zakończyła się klęską. Karol, wspomagany teraz przez Odona, stanął naprzeciw Al-Ghafikiego około siedemdziesięciu kilometrów na południe od jego celu (tuż za Poitiers) i sprowokował nadmiernie wyczerpaną, przeciążoną i zbyt pewną siebie armię muzułmańską do podjęcia walki. Frankowie odnieśli miażdżące zwycięstwo; zabili wielu muzułmanów, włącznie z Al-Ghafikim. Sława tej wiktorii była tak wielka, że Karol, zwany od tej pory Młotem, mógł w 735 roku zostać regentem królestwa Franków. Przez następnych kilkadziesiąt lat Karol i jego następcy stopniowo odzyskiwali kontrolę nad Akwitanią i wyparli muzułmanów z Septymanii. Potem bitwa pod Poitiers (zwana też bitwą pod Tours) została wyolbrzymiona przez europejskich historyków i stała się kamieniem węgielnym mitu założycielskiego Francji, a Karol Młot był wynoszony pod niebiosa jako wybawca chrześcijańskiej Europy. Jednak atak na Tours nie był ani

zderzeniem cywilizacji, ani kolejnym etapem podboju, lecz tylko najazdem. Mimo poniesionej tam klęski muzułmanie, wspomagani przez chrześcijańskich sprzymierzeńców, którzy przeciwstawiali się rosnącej potędze frankijskich Merowingów, pozostali na południu Francji aż do 736 roku.

Chociaż powoli wypierano muzułmanów z Septymanii, umacniali oni swoje panowanie nad krainą, którą nazwali Al-Andalus. Było jasne, że przybyli tam, by na niej osiąść. Dla Musy, Tarika i ich żołnierzy – Arabów, Berberów i ibero-rzymskich mieszkańców Afryki Północnej – Al-Andalus, w odróżnieniu od zimnych i wilgotnych Pirenejów, nie była ziemią ani odległą, ani obcą. Stanowiła integralną część świata śródziemnomorskiego i rzymskiego, a Cieśnina Gibraltarska zawsze była naturalnym mostem między południowym i północnym brzegiem. Oprócz deszczowego górskiego łańcucha ciągnącego się wzdłuż Atlantyku na jej północnym brzegu kraina ta bardzo przypominała Maghreb, Ifrikijję, Egipt i Syrię. Był to ciąg suchych równin, przerywanych porośniętymi krzewami górami i pociętych rzekami, których ujarzmione wody mogły przemienić spieczoną słońcem, lecz urodzajną ziemię w żywą, bujną zieleń. A zatem na wielu przybyszach mogła sprawiać wrażenie nie tylko znajomej, lecz wręcz idyllicznej krainy. I właśnie taki jej obraz zadomowił się szybko w wyobraźni Arabów.

Mimo to inwazja na nią nie była częścią wielkiej kampanii kalifatu w celu podboju Europy, która w owych czasach była dla Arabów ubogim i słabo rozwiniętym zaściankiem i nie zaprzątała ich umysłów. Może rzeczywiście muzułmanie mieli niesprecyzowane ambicje okrążenia Bizancjum, ale nie określały one strategii kalifatu. W owej epoce władcy rzadko mogli przeprowadzać skomplikowane i długofalowe operacje tylko na mocy swego autorytetu i kalifowie nie byli tu wyjątkiem. Poza tym nie wszyscy w centrum świata arabsko-muzułmańskiego byli zadowoleni z akcji w Hiszpanii. Powiadano, że kalif Umar II (717–720) rozważał nawet całkowite wycofanie się z Al-Andalus, ponieważ obawiał się, że na zimnych i odległych ziemiach Zachodu muzułmanie będą zbyt osamotnieni i bezbronni.

Do przekroczenia cieśniny i ruszenia na Hiszpanię skłaniała Arabów i Berberów mieszanina różnych czynników. Z pewnością jednym z nich była religia. Spajała ona najeźdźców i napełniała ich determinacją i poczuciem, że służą wyższej, moralnie usprawiedliwionej sprawie. Gdyby zginęli podczas tej wyprawy, zostaliby przynajmniej męczennikami. A zatem zarówno wśród nich, jak i wśród chrześcijan w Al-Andalus i Septymanii

panowało, wprawdzie niejasne, przekonanie, że uczestniczą w wojnie religijnej. Było ono szczególnie silne u chrześcijańskiego duchowieństwa, które postrzegało podbój w kategoriach fatalistycznych – jako bicz Boży – i w przedstawieniach swojej klęski przywoływało język starotestamentowych opisów cierpień Izraela. Wielu księży, biskupów i mnichów uciekło przed muzułmańską nawałnicą do zapewniających bezpieczne schronienie barbarzyńskich królestw, zabierając ze sobą kościelne skarby i relikwie. Drogę wyznaczył im arcybiskup Toledo Sindered, który zostawił swoją trzódkę na pastwę losu i w 721 roku pojawił się w Rzymie.

Religia nie była jednak wystarczającym motywem tak trudnego przedsięwzięcia i nie wszyscy z tych, którzy przebyli cieśninę, zaliczali się do osób bardzo pobożnych. Niewątpliwie kierowało nimi głównie pragnienie zdobycia bogactwa. Słabo bronione kościoły i klasztory były pełne złota, srebra i wysadzanego drogimi kamieniami wyposażenia i to wszystko tylko czekało, aż ktoś wyciągnie po nie rękę. Było to dodatkiem do płodów rolnych, zwierząt domowych i ludzi, których najeźdźcy mogli stamtąd wywieźć. Cennym łupem byli niewolnicy, a zwłaszcza bardzo poszukiwane cudzoziemskie kobiety. Krótko mówiąc, wielu najeźdźców, szczególnie należących do arabskiej elity, szukało sławy i władzy oraz majątków na podbitych ziemiach, których mogliby zostać panami, co współgrało z moralnym imperatywem poszerzania *dar al-islam*.

Z kolei większość berberskich wojowników, którzy stanowili główną siłę muzułmańskiej armii, przeprawiła się na drugą stronę cieśniny z rodzinami, z zamiarem skolonizowania żyznych, rozległych połaci półwyspu. Jednak gdy znaleźli się już w Al-Andalus, za bardzo pociągała ich pustka, która powstała po upadku królestwa Wizygotów, oraz perspektywa łatwych i bogatych łupów. Tak więc, chociaż podbój przedstawiano niewątpliwie jako przedsięwzięcie religijne, był to proces dużo bardziej skomplikowany. Prawdę mówiąc, arabscy kronikarze z reguły upatrywali przyczyn tych wydarzeń w czynnikach ludzkich, takich jak żądza, duma i chciwość, i nawet historycy chrześcijańscy przyznawali, że gdyby nie pomoc, jaką Tarik i Musa otrzymali od wielu niewiernych, w tym od licznych wrogów, których miał Roderyk wśród wizygockiej elity, nigdy nie doszłoby do podboju Hiszpanii.

Pierwszym niewiernym, który dopomógł muzułmanom w podboju Al-Andalus, był legendarny hrabia Julian. W późniejszych historiach jest on

nazywany komesem Ceuty, ostatniego punktu oporu przed siłami Tarika w Afryce Północnej – „zielonej wyspy” (Al-Dżazira al-Chadra, co odnosi się albo do Algeciras, albo do Kadyksu). Zazwyczaj opisuje się go jako bizantyjskiego namiestnika i przypisuje mu dostarczenie okrętów i informacji niezbędnych do dokonania inwazji. Byłoby na pewno zrozumiałe, gdyby w obliczu muzułmańskiego podboju Afryki Północnej dowódca tej samotnej placówki związał swój los z najeźdźcami, ale wczesnośredniowieczni historycy mieli skłonność do postrzegania spraw w kategoriach operowych i upiększali swoje opowieści, by wytłumaczyć przyczyny współpracy Juliana z wrogiem i przedstawić Roderyka jako człowieka, którego spotkał zasłużony los. Stąd się wzięła baśń o Floryndzie.

Według tej opowieści Roderyk poprosił hrabiego, by wysłał córkę na dwór królewski w Toledo, wizygockiej stolicy, gdzie mogłaby nabrać ogłady. Była to zrozumiała prośba, ponieważ dzięki temu dziewczyna dorastałaby w dworskich kręgach, a Roderyk zyskałby zakładniczkę, która zapewniłaby mu wierność Juliana. W każdym razie powiadano, że gdy wzrok Roderyka spoczął na dziewczynie o olśniewającej urodzie – która w końcu stała się znana jako Florynda lub La Cava („kobieta upadła”) – wezbrała w nim tak wielka chuć, że ją zgwałcił. Wiadomość o gwałcie dotarła wkrótce do Ceuty i Julian poprzysiągł Roderykowi zemstę. A zatem przybycie Tarika Ibn Zijada było dla niego niemal boskim zrządzeniem i podbój stał się narzędziem osobistej zemsty.

A jak było naprawdę? Juliana opisywano jako bizantyjskiego wysokiego urzędnika, być może ochrzczonego Berbera, ale źródła są niejasne. Równie dobrze mógł być wizygockim wielmożą, panem Kadyksu oraz Ceuty, co sprawiałoby, że byłby zainteresowany utrzymaniem związków między półwyspem i Afryką Północną, która przeszła pod panowanie muzułmanów. Podobno już w roku 710 wypożyczył Tarikowi okręty, by sprawdzić zdolności obronne królestwa Wizygotów. W następnym roku zaangażował się w pełni, oddał Tarikowi do dyspozycji swoją flotę, udzielił mu informacji o stanie państwa i zaofiarował pomoc logistyczną. Kontynuował to w 712 roku, po przybyciu Musy Ibn Nusajra. Była to jawna, ale przemyślana zdrada. Julian zdobywał coraz większe uznanie nowych władców i po podboju osiadł w Kordobie. Po przejściu jego syna na islam następne pokolenia rodu zachowywały wysoką pozycję i cieszyły się prestiżem w dworskich kręgach muzułmańskiej Al-Andalus.

Chociaż opowieść o Floryndzie jest niemal na pewno całkowitą fikcją, bez Juliana, jego następców i im podobnych podbój Al-Andalus nie byłby możliwy. Syryjscy Arabowie nie mieli żadnych tradycji morskich. W kampaniach na morzu oraz w kwestii wywiadu i kierunku działań byli zależni od współpracujących z nimi ludów podbitych. Podobnie jak na Bliskim Wschodzie, ich sukcesy były w równej mierze wynikiem wspólnoty celu muzułmanów i tarć między ludami, nad którymi chcieli zapanować. W samej rzeczy napomknienia o podziałach między chrześcijanami oraz w wizygockim królestwie można znaleźć w innej legendzie, legendzie o Roderyku, w której pojawiają się zamknięta komnata i starożytna klątwa.

Według tej opowieści, kiedy Roderyk w 710 roku zasiadł na tronie, był młodym mężczyzną szlachetnego pochodzenia, wnukiem wielkiego króla Chindaswinta, ale miał reputację gwałtownika. Jego koronacja odbyła się w Toledo, stolicy królestwa, gdzie nowy król miał zostać namaszczony przez arcybiskupa, głowę Kościoła w Hiszpanii. Jednak związane z jego panowaniem oczekiwania zmącił zły omen, bo korona i berło wyślizgnęły się z rąk Roderyka i upadły na podłogę. Króla nie mógł uratować nawet święty olej, którym arcybiskup Toledo pomazał jego czoło.

Kościół katolicki nie zawsze zapewniał wizygockim królom magiczną ochronę. Wprawdzie Wizygoci byli od dawna chrześcijanami, ale wyznania ariańskiego, w którym Jezus miał niższą pozycję niż Bóg Ojciec. Na Soborze Nicejskim w 325 roku Kościół rzymski potępił arianizm. Potem następcy Ariusza głosili swoją wiarę germańskim barbarzyńcom. Część z nich, tak jak Wizygoci, gotowa była przyjąć odmianę chrześcijaństwa, która nie podporządkowywała ich religijnej władzy wroga, czyli rzymskiego cesarza.

Wizygoci, podobnie jak Arabowie, byli na pół koczowniczym ludem wojowników, który traktował swoich królów jako wybieranych w razie potrzeby wodzów. Na początku V wieku, po osiedleniu się w Hiszpanii, rządzili miejscową, zromanizowaną i chrześcijańską ludnością jako osobna kasta, zachowując swój język, prawa i religię. Jednak, w przeciwieństwie do muzułmańskich Arabów na Wschodzie, nie mogli ignorować Kościoła, który po rozpadzie rzymskich struktur społecznych stał się kluczową strukturą tworzącą ramy instytucjonalne dla wymiaru sprawiedliwości i poboru podatków. Wskutek tego ariańscy Wizygoci i katolicki kler żyli w stanie

niepewnej równowagi – obie strony były do siebie wrogo nastawione, ale nie mogły się bez siebie obejść.

Pod koniec VI wieku było oczywiste, że Kościół i monarchia są sobie wzajemnie potrzebni. Ustawiczne waśnie między rywalizującymi o tron możnymi rodami sprawiły, że królestwo znalazło się w stanie to przygasającej, to wybuchającej na nowo wojny domowej, a wizygocka elita zaczęła się powoli wiązać z resztkami elity katolickiej. Kościół mógł zapewnić pewną stabilność, nadając królowi quasi-uświęcony charakter i w pełni włączając się w dzieło utrzymania pokoju w państwie. Tak więc książę imieniem Rekkared, który po kolejnej rundzie walk o sukcesję wstąpił na tron, w 587 roku przyjął chrzest. Jak było w zwyczaju w owych czasach, jego poddani musieli pójść za przykładem króla i też zmienili wyznanie. Jednak podziały wśród wizygockich możnych były zbyt mocno zakorzenione, by zniknąć.

W 672 roku, kiedy dobiegło końca długie panowanie Chindaswinta, możni i biskupi wybrali nowego króla, Wambę. Zaraz po objęciu tronu musiał on walczyć z buntami w Septymanii i atakami Basków na północy. Po jego śmierci w 680 roku rozgorzały na nowo walki o sukcesję, które zakończyły się tym, że niezbyt popularny król, Egika, zerwał z praktyką elekcji i wyznaczył na następcę swego syna Wittizę. Wittiza rządził tylko przez dziesięć lat, a kiedy zmarł, o tron zaczęło się ubiegać kilku kandydatów, wśród których mógł też być Julian. Wtedy jedno ze stronnictw możnych wybrało na króla Roderyka i zmusiło tych, którzy się temu sprzeciwiali, do jego uznania. Działo się to akurat w chwili, gdy siły Musy Ibn Nusajra docierały do atlantyckiego wybrzeża Afryki.

Znalazłszy się u władzy, Roderyk musiał się uporać nie tylko ze swymi rywalami do korony, ale też z nowym baskijskim natarciem na północy, i tam właśnie się znajdował w 711 roku, kiedy na półwyspie wylądowały siły Tarika. Zmuszony do forsownego marszu na południe, by stawić czoło muzułmańskiej inwazji, Roderyk przybył z wyczerpaną armią, do tego naszpikowaną nielojalnymi ludźmi, którzy skrycie popierali roszczenia innych kandydatów do tronu. Natomiast oddziały Tarika były wypoczęte, miały silną motywację wewnętrzną i – co ważniejsze – mogły liczyć na wsparcie nie tylko Juliana i jego stronników, ale – jak się wydaje – również członków rodziny Wittizy, z których część zgodziła się opuścić Roderyka po rozpoczęciu bitwy. Legenda nie podaje szczegółów tych zmagań, ale wynika z niej jasno, że wojsko Roderyka poniosło całkowitą klęskę, a sam

król zginął. Czy na to zasłużył czy nie, wina za upadek Hiszpanii spadła na jego barki. Starając się symbolicznie przedstawić tarcia, które doprowadziły do tego upadku, kronikarze stworzyli legendę.

Jednym z mitycznych herosów związanych z Hiszpanią jest Herakles. Do zleconych mu przez bogów prac należało przyprowadzenie trzody trójgłowego Geriona, który mieszkał na południowym zachodzie Hiszpanii. To jego pobytowi tutaj zawdzięczamy, że dwie wielkie góry po obu stronach Cieśniny Gibraltarskiej, które stanowiły dla starożytnych granicę „znanego świata", zostały nazwane słupami Heraklesa. Jak niesie legenda, Herakles, który został pierwszym królem Hiszpanii, założył Toledo, gdzie zbudował wieżę i schował w niej swoje skarby. W drzwiach do wieży umieścił zamek i zabezpieczył go klątwą, która miała spaść na tego, kto by go otworzył. Z szacunku dla jego życzenia każdy z dwudziestu czterech władców, którzy po nim nastąpili, dodawał do tego zamka kolejny. Z tą tradycją zerwał dopiero dumny i porywczy Roderyk. Wyłamał zamki i wszedł do wieży. Zamiast skarbu znalazł tam jednak płaskorzeźby (lub malowidła) przedstawiające tajemniczych jeźdźców w turbanach oraz inskrypcję z ostrzeżeniem, że otwarcie drzwi do wieży spowoduje, iż dokonają oni inwazji na Hiszpanię. Tak więc przybycie do Al-Andalus Tarika i Musy było nieuchronne.

Oczywiście Wizygoci nie byli jedynym ludem, który rozpierały duma i ambicja. Musie, zdobywcy Al-Andalus, powiodło się niewiele lepiej niż królowi, którego pokonał. Zawdzięczał on swoją pozycję temu, że był synem mawli, czyli wyzwolenca związanego z rodem Umajjadów i ich klienta. Około 698 roku kalif Abd al-Aziz mianował go namiestnikiem Ifrikijji. Po śmierci kalifa, którego następcą został w 705 roku jego syn Al-Walid, Musa nadal był umajjadzkim faworytem. To on kierował podbojem zachodniej części Afryki Północnej i wprowadził islam wśród ludów berberskich. Między nawróconymi znalazł się też Tarik, który był najpewniej jeńcem wojennym, zanim Musa go uwolnił i uczynił swoim przybocznym. I właśnie Tarik w 711 roku najechał ze swoimi berberskimi oddziałami wizygockie królestwo.

Tradycyjne arabskie społeczeństwo opierało się na związkach plemiennych, rodowych i rodzinnych oraz relacjach możnych z klientami, w których silniejsi brali pod opiekę słabszych w zamian za wierność. W wielkiej ekspansji Arabów pod koniec VII wieku *wala* (klientela) odegrała decydu-

jącą rolę. Konwertytów – zazwyczaj wziętych do niewoli pogan i Arabów innej niż muzułmańska wiary – włączano do rodzin tych, którzy ich pojmali. Przybierali oni arabsko-islamskie imiona, a czasami przywłaszczali sobie genealogię swoich patronów. Jeśli zaczynali jako niewolnicy w domach panów, często byli przez nich wyzwalani, gdy zdobyli ich zaufanie, po czym nadal służyli ich rodzinom. Niekoniecznie znaczy to, że byli im posłuszni i całkowicie podporządkowani. Jak pokazują skomplikowane stosunki między Musą i Tarikiem, klienci zawsze dążyli do osiągnięcia własnych celów, więc protektorzy musieli stale mieć na nich oko. A zatem *wala* była skutecznym mechanizmem włączania nowych ludzi do zdominowanego przez Arabów muzułmańskiego społeczeństwa. Dla Musy ktoś taki jak Tarik był szczególnie cenny, bo mógł działać jako pośrednik między nim i oddziałami nowych berberskich najemników, z których większość (nawet po przyjęciu tej wiary) miała prawdopodobnie słabe pojęcie o tym, czym jest islam, i tylko nieliczni mówili po arabsku.

Tarik odnosił oszałamiające sukcesy. Po pokonaniu wojska Roderyka jego siły rozprzestrzeniły się na południu, a on sam powiódł trzon armii na pozbawioną obrony stolicę Wizygotów, Toledo, która od tej pory zwana była w języku arabskim Tulajtulą. Jednakże Musa poczuł się urażony tym, że podwładny wyruszył na wyprawę bez jego zgody, okrył się sławą i zdobył pokaźne łupy. Zebrał zaufanych arabskich żołnierzy i w 712 roku przeprawił się wraz ze swymi synami, Abd al-Azizem i Abd Allahem, przez cieśninę, by zapanować nad sytuacją. Zaniepokojony sukcesami Tarika, odebrał mu dowództwo i sam dokończył podbój. W ciągu czterech lat praktycznie cały półwysep znalazł się pod słabą muzułmańską kontrolą. Musa, jego synowie i ich potomkowie bardzo wzbogacili się na tym podboju. Przed powrotem w roku 714 do Kairuanu Musa zgromadził wielką liczbę niewolników i stosy skarbów. Jako swego namiestnika w Al-Andalus zostawił Abd al-Aziza. Tak oto dorobek Hiszpanii został przewieziony do Ifrikijji. I w tym momencie, według legendy, zaczęły się kłopoty.

Z Ifrikijji Musa udał się pospiesznie do Damaszku, by złożyć hołd Al-Walidowi, pochwalić się zdobyczami i niewolnikami oraz przekazać należną kalifowi jedną piątą zysków z podboju. Zabrał ze sobą Tarika, by ten nie narobił mu kłopotów w Al-Andalus. Jednak tuż po przybyciu Musy Al-Walid zmarł, a nowym kalifem został jego brat Sulejman, który żywił głęboką antypatię do namiestnika Ifrikijji. Sądził, że Musa ukrył dużą część

łupów. Oskarżenie to poparli rywale Musy, a zarzuty potwierdził upokorzony Tarik. Dowodem, który przedstawił, był najwspanialszy przedmiot zagrabiony w Al-Andalus – stół Salomona.

Według legendy po przybyciu do Toledo Tarik wszedł do katedry, gdzie znalazł wielki inkrustowany szlachetnymi kamieniami złoty stół, który należał do samego biblijnego króla i proroka Salomona. W najbardziej rozbudowanej wersji tej historii Tarik odkrył stół, ale przed przekazaniem go Musie zastąpił jedną z nóg niedopasowaną kopią. Gdy Musa dał Sulejmanowi ten łup tak, jakby sam go zdobył, kalif zapytał go, dlaczego jedna z nóg różni się od pozostałych. Oczywiście Musa nie potrafił tego wytłumaczyć. Wtedy Tarik pokazał brakującą oryginalną nogę i zdemaskował Musę jako łgarza, który przypisuje sobie nienależne zasługi za dokonanie podboju. Wskutek tego skonfiskowano cały majątek Musy i wyrzucono go ze dworu. O Tariku nie dowiadujemy się nic więcej. Niektórzy historycy uważają, że w tej opowieści może tkwić ziarno prawdy i że być może ów stół był reliktem z Pierwszej Świątyni, który dostał się do Toledo po złupieniu przez Rzymian Jerozolimy w 70 roku, a następnie zdobyciu Rzymu przez Wizygotów w 410. Ta legenda powstała rzecz jasna dużo później i jest przypowieścią, która miała wyjaśnić przyczyny napięć i niepewności związanych z muzułmańskim podbojem.

Podbój wzbudził obawy zarówno wśród zdobywców, jak i podbitych. Bez względu na to, jak mocno łączyła ich wiara, Tarik był Berberem, a Musa Arabem. Uosabiali podziały społeczne i kulturowe sprzeczne z egalitarnymi aspiracjami islamu. Arabowie mieli prestiż, a Berberów było wielu. Omówiona powyżej legenda pokazuje też, jak trudno było zapanować nad znajdującymi się daleko podwładnymi, Musie nad Tarikiem, a kalifowi nad Musą. Odzwierciedla również zagrożenia, jakie stwarzało dla świata islamu zapuszczenie się tak daleko na terytorium niewiernych. Sulejman miał zasadne powody, by podejrzewać Musę – jego sukcesy można było poczytać za oznaki większych ambicji. Kiedy Musa udał się w drogę do Damaszku, jego władza nad islamskim Zachodem musiała już zaniepokoić kalifa. Nie tylko bowiem przypisał sobie należne Tarikowi zasługi za podbój, ale obsadził swoich trzech synów na stanowiskach namiestników – Abd Allaha w Ifrikijji, Abd al-Malika w Maghrebie i Abd al-Aziza w Al-Andalus. Najwyraźniej tworzył dynastię.

2

Kłopoty w raju

Pierwsi muzułmanie dzielili świat na *dar al-islam*, czyli „przybytek islamu”, i *dar al-harb*, czyli „przybytek wojny”, rejon, w którym mieli obowiązek walczyć, by ustanowić tam boski pokój. *Dar al-harb* był też strefą, w której mogli brać do niewoli ludzi i przejmować ich majątek, dopóki nie podporządkowali się oni dobrowolnie panowaniu islamu i nie stali się zimmi, w którym to przypadku im samym i ich własności należało się poszanowanie. Wprawdzie Arabowie mieli silne pragnienie ogołacania podbijanych regionów z bogactw, które wynagradzałyby wojownikom ich trudy i służyły tworzeniu islamskiej społeczności, ale biorąc pod uwagę swoją ograniczoną liczebność i wyzwanie, jakie stanowiło narzucenie porządku siłą, byli żywotnie zainteresowani ugodowym poddaniem się autochtonów. W Al-Andalus, podobnie jak w innych częściach islamskiego świata, byli też uzależnieni od współpracy podbitych ludów przy zarządzaniu nowymi terytoriami. Potrzebowali pośredników, poborców podatków i sędziów znających miejscowe prawo, którzy mogli administrować tymi ziemiami dla przysporzenia zysków nowym panom – arabsko-muzułmańskiej elicie. I tak jak Wizygotom przed nimi, dla utrzymania porządku potrzebny był im Kościół i kler.

Na początku VIII wieku islam dopiero tworzył formalną doktrynę religijną – do dziś toczą się dyskusje, w jakim stopniu muzułmanie postrzegali siebie wtedy jako wyznawców innej religii, a w jakim jako członków szerokiej „wspólnoty wiernych”, która obejmowała także chrześcijan i żydów. Ale pomijając religię, jest jasne, że najeźdźcy uważali, iż należą do odrębnej kasty i przysługują im inne prawa niż zimmim, którzy byli ich poddanymi i mieli płacić związane ze swoją pozycją społeczną podatki, takie jak np. dżizja (pogłówne). Na pierwszych monetach bitych w Al-Andalus widniała szahada, ale zapisana w alfabecie łacińskim, być może po to, by ogłaszać tę różnicę. Do 716 roku wypuszczano monety z napisami dwujęzycznymi, ale od 720 już tylko z arabskimi.

Postawa chrześcijan w czasie podboju wydaje się jeszcze bardziej dwuznaczna i dopiero późniejsze źródła robią problem z tożsamości religijnej muzułmanów. Chrześcijańscy kronikarze w owych czasach na ogół określali ich raczej jako „izmaelitów" lub „Hagarenów" niż na przykład „Saracenów" czy „niewiernych". Odróżniali Arabów od Berberów, przedstawiali najeźdźców bardziej jako „ludy" niż członków społeczności religijnej i zdawali sobie sprawę z konfliktów wśród muzułmanów. Łacińska *Kronika 754 roku*, która powstała w czasie, gdy pamięć podboju była jeszcze żywa, opisuje arabskich wodzów w taki sam moralnie neutralny sposób jak chrześcijańskich władców, chwali ich, jeśli ich czyny były sprawiedliwe, i potępia, jeśli postępowali niegodnie. Wcześniejsza, niemal współczesna tym wydarzeniom *Kronika 741 roku* odnosi się nawet z szacunkiem do Mahometa. Podziały religijne były rozmyte od początku i jeszcze bardziej się zatarły, gdy najeźdźcy wymieszali się z miejscową elitą. Kolaboracja Juliana i następców Wittizy jest tylko jednym przykładem. Więcej dostarcza krótka kariera syna Musy, Abd al-Aziza.

Po wylądowaniu na półwyspie Abd al-Aziz, który towarzyszył ojcu w drugiej fali inwazji, posuwając się wzdłuż wybrzeża, wszedł na północ od Murcji na terytorium wizygockiego wielmoży imieniem Teodemir (po arabsku Todmir). Zawarł z nim porozumienie pokojowe, w którym obiecał ochronę mieszkańców i ich włości oraz zapewnił, że nie będzie napadał na ich kościoły ani wtrącał się w ich życie religijne. W zamian Teodemir przysiągł mu wierność i przyrzekł, że złoży dość skromną daninę w gotówce i płodach rolnych. Co istotne, porozumienie to nie podważało pozycji Teodemira jako miejscowego władcy; mógł ją zachować, ale musiał uznać zwierzchność muzułmanów.

Podobną politykę, odmienną od realizowanej przez ojca, stosował Abd al-Aziz w Toledo, stolicy państwa Wizygotów i centrum hiszpańskiego Kościoła. Kiedy Musa dotarł do Toledo, postanowił zdusić w zarodku wszelki opór, więc rzekomo zebrał i wymordował wszystkich możnych, którzy tam pozostali, a stolicę przeniósł do Sewilli (Iszbiliji), jeszcze bardziej ograniczając wpływ dawnej elity. Natomiast Abd al-Aziz przyjął pojednawczą postawę i postępując zgodnie z uświęconym tradycją zwyczajem, uprawomocnił swoją nową pozycję, biorąc za żonę Egilonę (która po przejściu na islam przybrała imię Umm Asim), wdowę po pokonanym królu Roderyku. Ale to, co dla wizygockich możnych było oznaką ugodowości,

wśród arabskiej elity wojskowej wzbudziło popłoch. Powiadano, że za namową Egilony Abd al-Aziz zaczął się stylizować na króla i nawet nosił koronę w zaciszu domowym. Krążyły pogłoski, że potajemnie przeszedł na chrześcijaństwo, co czyniło z niego zasługującego na śmierć apostatę. Zaalarmowani arabscy dowódcy zaskoczyli go, gdy modlił się w kościele, i zabili, a jego głowę wysłali rezydującemu w Damaszku kalifowi. Wśród zamachowców znaleźli się członkowie arabskiego rodu Al-Fihri, który wkrótce przejął władzę zarówno w Ifrikijji, jak i w Al-Andalus.

Wżenianie się w miejscowe rodziny było strategią umożliwiającą tworzenie sieci władzy, więc rozpowszechniło się wśród muzułmańskich przywódców, którzy planowali osiąść w Al-Andalus. Małżeństwa były narzędziem politycznym, a to, że muzułmanie mogli mieć nawet cztery żony, pozwalało im na jednoczesne budowanie wielu sieci powiązań opierających się na powinowactwie. Poza tym fakt, że chrześcijanki – jako pochodzące także z „ludu Księgi” – nie musiały przechodzić na islam, sprawiał, że małżeństwo z muzułmaninem stawało się do przyjęcia dla ich rodów. Ale małżeństwa między osobami różnych wyznań były tylko jednym z przejawów związków powstających między zwycięzcami i pokonanymi. Najeźdźcy znajdowali chętnych sprzymierzeńców pośród krewnych, a później potomków wizygockich wielmożów, którzy przyjmowali islam. Członkowie muzułmańskiej elity byli też przygotowani na zawieranie sojuszy z miejscowymi chrześcijańskimi władzami. I tak namiestnik Abd ar-Rahman al-Ghafiki przypuścił w 731 roku atak na Akwitanię, który doprowadził do jego zguby, ponieważ berberski wódz imieniem Usman Ibn Abi Nis’a ustanowił przy pomocy akwitańskiego księcia Odona, którego córkę planował poślubić, półzależne księstwo w Pirenejach. Realpolitik brała górę nad przynależnością religijną i walki polityczne toczyli zarówno muzułmanie z muzułmanami i chrześcijanie z chrześcijanami, jak i jedni z drugimi.

Pod koniec lat dwudziestych VIII wieku stało się jasne, że chrześcijańską Hiszpanię zastąpiła islamska Al-Andalus. Podbój nie oznaczał jednak końca tamtejszego społeczeństwa chrześcijańskiego, lecz był raczej początkiem długiego procesu tworzenia się politycznego, społecznego i kulturowego amalgamatu muzułmanów, chrześcijan i żydów, składającego się z Arabów, Berberów i potomków Wizygotów oraz zromanizowanej ludności autochtonicznej. Następne dziesięciolecia będą się charakteryzowały oporem i rewoltą, nie tylko w Al-Andalus, ale również w Afryce Północnej, a nawet w samym sercu kalifatu. Jednak ich wynikiem miała być, po łańcuchu nie-

prawdopodobnych i nieprzewidzianych wydarzeń, stabilizacja muzułmańskiej Hiszpanii pod panowaniem umajjadzkiego emiratu Kordoby.

Przed 750 rokiem, po upadku synów Musy, kontrolę nad islamskim Zachodem, choć słabą, przejęli potomkowie Ukby Ibn Nafi'ego, ród Al-Fihri. W Kairuanie rządził Abd ar-Rahman al-Fihri, inaczej Ibn Habib, natomiast jego wuj Jusuf starał się zapanować nad podzielonym półwyspem. W tym roku zostali obaleni ich nominalni zwierzchnicy, damasceńscy Umajjadzi, a wraz z nastaniem nowego rodu kalifów, Abbasydów, centrum świata islamskiego przeniosło się do Persji. Buntownicy nie okazywali pokonanej dynastii ani krzty litości. Tych, którzy nie zginęli w bitwach, wywabiono pod pretekstem amnestii i zamordowano skrycie albo ścigano po ich ucieczce do Syrii. Jedynym potencjalnym dziedzicem, który ostał się przy życiu, był młody emir Abd ar-Rahman Ibn Mu'awija, który w chwili wybuchu rewolty miał zaledwie kilkanaście lat. Ojca Abd ar-Rahmana, Mu'awiję, wyznaczył na swojego następcę jego ojciec, kalif Hiszam (zm. 743), ale ten umarł przedwcześnie, a potem tytuł kalifa nosiło kilku szybko następujących jeden po drugim wujów.

Abd ar-Rahman ledwie uszedł z życiem – musiał przepłynąć Eufrat, by umknąć pościgowi. Zebrał wiernych członków rodu, jego klientów oraz sługi i udał się na zachód. Przejechał potajemnie przez Egipt, po czym pojawił się w Ifrikijji, na dworze Ibn Habiba. Ale trudno było oczekiwać od Ibn Habiba, że powita przybysza z radością. Abd ar-Rahman był teraz banitą i stanowił zagrożenie dla potęgi rodu Al-Fihri. A zatem młody emir znalazł schronienie wśród żyjącego na zachodzie berberskiego plemienia Nafza, z którego pochodziła jego matka Raha, branka wysłana w darze jego ojcu. Zaufany wyzwoleniec Abd ar-Rahmana, Badr, skontaktował się z Nafzami, którzy osiedlili się w Hiszpanii, i wraz z członkami i klientami rodu Umajjadów przygotował grunt pod jego przybycie. Kiedy wieść o tych planach dotarła do Jusufa al-Fihriego, starzejący się namiestnik Al-Andalus zwrócił się po radę do swego zausznika, szczwanego lisa As-Sumajla Ibn Hatima al-Kilabiego. Ów arabski dowódca popierał Jusufa al-Fihriego, ponieważ uważał, że łatwo jest nim manipulować, więc perspektywa dostania się pod zwierzchnictwo nowego pana z rodu Umajjadów nie była dlań pociągająca. Zalecił Jusufowi, by działał ostrożnie, zauważając cierpko: „Abd ar-Rahman pochodzi z rodu, z którego ktoś, kto by się wysikał na tej ziemi, zatopiłby nas wszystkich” [1]. Te słowa okazały się prorocze, ale Abd ar-Rahman

musiał uzbroić się w cierpliwość i czekać jeszcze parę lat, aż nadejdzie odpowiedni moment, by uciec przed długimi rękami swoich wrogów, Abbasydów, i zostać władcą Al-Andalus.

Pod rządami Rzymian Hiszpania była całkowicie zromanizowaną, bogatą i płodną częścią cesarstwa z tętniącymi życiem miastami, dobrze rozwiniętą siecią dróg, mostami i portami oraz kwitnącą gospodarką opartą na rolnictwie i zasobach kopalin. O tym, jak bardzo Hiszpania zintegrowała się z rzymskimi sieciami, świadczą sukcesy, jakie odniosło tam chrześcijaństwo w IV wieku, oraz wigor hiszpańskiego Kościoła i jego elity intelektualnej. Trudniej jest oszacować, czy chrześcijaństwo przeniknęło na prowincję; jest zupełnie prawdopodobne, że wielu wieśniaków nadal obok odprawiania chrześcijańskich rytuałów, w które zostali wprowadzeni, kultywowało pogańskie tradycje swoich przodków.

Upadek potęgi Rzymu na początku V wieku doprowadził do wielkich zmian w tym regionie. Szybko zaczął się rozkład: załamała się gospodarka, rozpadała się infrastruktura, a handel przeszedł od transakcji pieniężnych do wymiany towarów. Ludzie uciekali na wieś, stopniowo tracąc swobody na rzecz możnych posiadaczy ziemskich. W opustoszałych, zbudowanych za czasów rzymskich miastach rozbierano łaźnie, fora i świątynie, by pozyskać kamień. Porty były zamulone, sypały się akwedukty. Waliły się mosty, psuły się drogi. Porzucono kopalnie. Podróże stały się niepewne i niebezpieczne, a świecka kultura wysoka niemal zupełnie zniknęła. Tak jak na całym łacińskim wybrzeżu Morza Śródziemnego, rzymskie wille przekształcano w „sprywatyzowane” twierdze, otoczone ubogimi, prymitywnymi osadami, i ponownie zajmowano grodziszcza z okresu przedrzymskiego. Dzisiejsi historycy unikają określenia „ciemne wieki”, ale w wizygockiej Hiszpanii naprawdę nie było zbyt wiele światła.

Spoiwa byłym rzymskim prowincjom dostarczały Kościół i wyższe duchowieństwo, ale trwała też część starej elity. Latyfundia pozwalały najbogatszym rodzinom senatorskim na tworzenie prywatnych drużyn wojowników i opieranie się barbarzyńskim najeźdźcom, a po przejściu Wizygotów na katolicyzm obie elity się wymieszały. Na początku VII wieku ludność półwyspu (z wyjątkiem Żydów) zaczęto postrzegać jako jednorodny „lud gocki”. Dzięki Kościołowi i monarchii do miast, przynajmniej do większych ośrodków, takich jak Toledo, Saragossa, Tarragona, Barcelona i Sewilla, powróciło, choć w skromnym stopniu, życie, ale na prowincji

regionalni watażkowie rośli w siłę, przyczyniając się do politycznej niestabilności, którą charakteryzowało się państwo Wizygotów.

Grupą, która bardzo odczuła skutki konwersji Wizygotów, byli Żydzi. Ich diaspory były rozproszone w świecie rzymskim od starożytności, a w Hiszpanii ich głównym skupiskiem była Mérida, chociaż duże gminy istniały też w Toledo i Tarragonie. Przejście Rekkareda w 586 roku na chrześcijaństwo wzmocniło w Kościele elementy, które pragnęły obniżyć pozycję żydów, obwinianych przez nie o rolę, jaką odegrali w ukrzyżowaniu Jezusa, i postrzeganych jako niebezpieczna dla chrześcijaństwa zaraza. Wprowadzono cały szereg restrykcyjnych przepisów, z których pewne szły tak daleko, że nawoływały nawet do przymusowego ich ochrzczenia albo zniewolenia, chociaż nie wiadomo, jak wielu Żydów rzeczywiście mieszkało na terytoriach wizygockich ani czy kiedykolwiek wprowadzono te przepisy w życie.

Źródła świadczą, że w dziesięcioleciach poprzedzających islamski podbój w Afryce Północnej wybuchały bunty Żydów, które mogły być skoordynowane z gminami w Hiszpanii. Historycy twierdzą, że żydowscy kupcy dostarczyli muzułmanom statki, którymi ci przewieźli swoje oddziały do Europy, a późniejsi muzułmańscy kronikarze przypisywali Żydom współudział w islamskim podboju i utrzymywali, że ochoczo zgłaszali się oni do służby w garnizonach zdobytych wizygockich miast. Aczkolwiek te opisy są intrygujące – a do niedawna wielu historyków brało je za pewnik – pochodzą z czasów o dwa wieki późniejszych od przedstawianych tam wydarzeń, z epoki głębokiej integracji muzułmanów i żydów, i prawdopodobnie są tylko metaforami – środkiem literackim, który zarówno muzułmańscy, jak i żydowscy pisarze ze znanych tylko im powodów uznali za atrakcyjny i którego używali w swoich opowieściach. Bardzo możliwe, że hiszpańscy Żydzi powitali podbój z radością, ale nie mamy pojęcia, jaką, jeśli w ogóle jakąś, odegrali w nim rolę ani ilu ich tam było.

Trudno też ocenić siłę liczebną samych najeźdźców i osadników. Ich trzon stanowiła mała liczba Arabów z cieszących się dużym poważaniem rodów, związanych z ważnymi postaciami wczesnego islamu, oraz ich klientów, konwertytów, a także członków rodów z Syrii i Iraku. Grupy te zagarnęły łącznie lwią część łupów i władzy. Ciążąc ku ośrodkom władzy, zajęły miejsce wizygockiej elity. Ci pierwsi arabscy kolonizatorzy, *baladijjun* (od *baladi*, czyli „z ziemi”), byli nowymi właścicielami ziemskimi, zazdrośnie

strzegącymi swych przywilejów. Członkowie poszczególnych rodów trzymali się na ogół razem. Przydzielano im terytoria rozproszone po całym półwyspie, ale głównie na południu.

Rozgałęziona rodzina czy ród były jednostkami politycznymi szczególnej wagi. W społeczeństwie arabskim dominowały dwa związki plemienne: na południu Jemenici, na północy Kajsyci. Władza spoczywała w rękach najstarszego członka rodu i nie przechodziła z ojca na syna, lecz na któregoś ze stryjów. Pojmowano ją, co typowe dla ludów koczowniczych, nie w kategoriach posiadanej przez daną osobę ziemi, lecz inwentarza żywego i liczby ludzi, którymi kierowała. Kobiety uważano za część bogactwa rodu, więc trzeba je było zachowywać, dlatego dla mężczyzn idealne były małżeństwa z kuzynkami i z tego też powodu to nie rodzina żony dawała pannie młodej posag, lecz mąż płacił za żonę jako za wartościowy nabytek.

Jednak siły muzułmańskie składały się w większości z Berberów, którzy sami nazywali siebie Amazigh, „ludzie wolni”, i którzy mieli podobną strukturę społeczną. Łączenie Berberów w jeden lud jest zwodnicze; nazwę tę, która jest uwłaczającym określeniem rdzennej ludności Afryki Północnej i wywodzi się z łacińskiego terminu *barbarus* – „barbarzyńca”, nadali jej za Grekami Rzymianie, a od nich przejęli Arabowie. Była to niejednolita grupa, obejmująca różne ludy i związki plemienne mówiące odmiennymi językami i mające własne tradycje, z których każdy dzielił się na rody. Chociaż wszystkich najeźdźców jednoczyła islamska umma, Arabowie mieli wielkie uprzedzenia etniczne wobec Berberów, a taka sama orientacja kulturowa i religijna stwarzała okazje nie tylko do współpracy i działania we wspólnym interesie, ale również do rywalizacji i konfliktów.

A zatem kiedy Abd ar-Rahman przybył do Al-Andalus, nie była ona wcale zjednoczona. Pomiędzy arabskimi i berberskimi najeźdźcami, a także wewnątrz każdej z tych grup, istniały głębokie podziały, a ocalali panowie wizygoccy pozostawali źródłem intryg i otwartego oporu. Wprawdzie ich zdolność do wzniecenia buntu była ograniczona, ale sytuacja zwycięzców też była niepewna. Stąd wynikało bezkompromisowe potraktowanie Toledo przez Musę i przeniesienie andaluzyjskiej stolicy najpierw do Sewilli, a potem do Kordoby – była to próba zredukowania wpływów potencjalnie wichrzycielskich członków elity. Przeciwstawiający się muzułmanom rdzenni mieszkańcy byli mocniej okopani na północnym wschodzie i w trudno dostępnych górach na północnym wybrzeżu. Najsłynniejszym

chrześcijańskim buntownikiem był Pelagiusz (po hiszpańsku Pelayo), którego skuteczny opór przed najeźdźcami stał się zalążkiem kastylijskiego mitu *La Reconquista*, czyli rekonkwisty.

Pelagiusz musiał być jakiegoś rodzaju wojownikiem – albo miejscowym wodzem, albo uciekinierem z południa – który został klientem najeźdźców (tak jak Teodemir), ale wyczuwszy ich słabość, odmówił płacenia daniny. W odpowiedzi na to wysłano ekspedycję karną, składającą się z niewielkiego oddziału muzułmanów i współpracujących z nimi rodowitych mieszkańców. Pelagiusz pokonał ich w Covadondze, odizolowanej górskiej kotlinie w Asturii, po czym, pozostawiony samemu sobie, stał się władcą małego, niezależnego księstwa, zalążka królestwa Asturii.

Wieki później mnisi kronikarze, starając się stworzyć więzi łączące królów Asturii z istniejącym tam przed podbojem królestwem Wizygotów, wyolbrzymili potyczkę w Covadondze do rozmiarów bohaterskiej bitwy, w której mały oddział Pelagiusza rozgromił „armię prawie 187 tysięcy" niewiernych. To przełomowe zwycięstwo chrześcijan nad muzułmanami stało się możliwe dzięki cudownej interwencji Najświętszej Marii Panny [2]. W rzeczywistości nie zdarzyło się nic wielkiego i jeśli po 711 roku pojawiło się jakieś wezwanie do rekonkwisty, to ucichło po kilku latach wraz ze zniszczeniem porządku Wizygotów i ustanowieniem nowego status quo. Sto lat później, zanim opowiedziano tę historię po raz pierwszy, Balaja („Pelagiusza" po arabsku) przedstawiano jako biednego desperata, którego wykurzeniem muzułmanie po prostu nie zaprzątali sobie głowy. Można w nim widzieć archetyp różnych chrześcijańskich górali, którym udało się – dzięki jednemu z wielu aktów oporu stawianych przez lokalnych graczy – wyrwać spod muzułmańskiego panowania w pierwszych dziesięcioleciach po podboju.

Niektórym się udało, innym nie. Powstania w Méridzie i Sewilli zostały stłumione, ale przywódcy Pampeluny (Banbluny), innego odległego górskiego miasta, zdołali się oswobodzić, wszak tylko po to, by w 778 roku dać się podbić Frankom. Siedem lat później mieszkańcy Girony (Jarundy) obalili swojego namiestnika i zaprosili Franków. Prawdę mówiąc, muzułmanie bardzo długo panowali tylko nad niewielkim obszarem w Pirenejach; nie mieli ani woli, ani możliwości zajęcia ziem, które tak bardzo wymykały się spod kontroli, miały tak niewiele do zaoferowania w postaci daniny i stanowiły tak małe zagrożenie.

W istocie rzeczy prawdziwe zagrożenie dla władzy Umajjadów nadeszło nie ze strony niepoprawnych Wizygotów, lecz braci w wierze. Napięcia pojawiały się od początku, a tarcia między Arabem Musą i Berberem Tarikiem były tylko zapowiedzią późniejszych, większych konfliktów. Podstawowym źródłem niezgody, zwłaszcza Berberów, którzy stanowili główną siłę podboju, ale uzyskali z tego mniejsze profity niż patrzący na nich z góry Arabowie, były nadania ziemi i przydział łupów. W pierwszej połowie VIII wieku Berberowie masowo przyjmowali islam, więc wielu z nich musiało przeżywać rozczarowanie, kiedy nie spełniła się obietnica równości w egalitarnej muzułmańskiej ummie. Jednak napięcia panowały także wśród samych Arabów. Jemenici, znacząca większość arabskich osadników, skarżyli się na złe traktowanie ze strony kajsyckich namiestników. Jeszcze gorzej było w Afryce Północnej, gdzie Arabowie traktowali berberską większość nawet po przyjęciu przez nią islamu jako niewiernych, dręczyli ich bezlitośnie podatkami, a ich kobiety brali do niewoli. Wskutek tego w latach czterdziestych VIII wieku napięcia przekształciły się w otwarty bunt.

Ideologicznego uzasadnienia dostarczył powstańcom ibadytyzm – odłam charydżyzmu – który nie uznawał żadnego autorytetu poza Koranem. Narodził się on w południowym Iraku, ale znalazł akolitów wśród niezadowolonych w całym *dar al-islam*. Gdy na początku VIII wieku misjonarze nowego wyznania przybyli do Kairuanu, chętnie przyjęły go rody berberskie, które w latach czterdziestych tego stulecia wszczęły powstanie i oswobodziły Ifrikijję spod władzy Arabów. Potem bunty wybuchły w Maghrebie i Al-Andalus, gdzie od dwóch dziesięcioleci wrzało z powodu ucisku, jaki zarówno Berberzy, jak i *baladijjun* cierpieli pod twardą ręką pochodzących z Syrii dygnitarzy. Nastawiony przychylnie do baladich namiestnik Abd al-Malik Ibn Katan al-Fihri zajął bardziej pojednawcze stanowisko, ale niezadowolenie osiągnęło już punkt krytyczny i fala buntów rozlała się tak na południu, jak i na północy półwyspu, gdzie było najwięcej berberskich osadników, oraz w Afryce Północnej.

Kalifat szybko zareagował na powstanie w Ifrikijji i w 741 roku wysłał tam armię składającą się z zaufanych syryjskich żołnierzy pod rozkazami zdolnego dowódcy Kulsuma Ibn Ijada. Ale jego siły zostały prawie zmiecione pod Fezem, w dużej mierze za sprawą aroganckiej postawy bratanka Kulsuma, Baldża Ibn Biszra. Uszedł on z bitwy z życiem i wraz z kilkoma tysiącami ocalałych wojowników umknął przed ścigającymi go Berberami

na zachód, do Ceuty. Oblegany przez rebeliantów, wysłał stamtąd prośbę o pomoc do Abd al-Malika Ibn Katana al-Fihriego, który zmagał się z rewoltą w Al-Andalus. Ibn Katan zgodził się, choć niechętnie, przyjść Baldżowi i jego ludziom z odsieczą i przerzucić ich przez cieśninę, pod warunkiem że on pomoże mu stłumić berberskie powstanie w Al-Andalus i przyrzeknie, iż wróci potem ze swoim wojskiem do Afryki. Baldż przystał na to, ale też postawił warunek, a mianowicie, że wraz ze swymi ludźmi zostanie po opanowaniu rebelii przetransportowany z powrotem do tej części Ifrikijji, która pozostawała pod arabską kontrolą. Jednak kiedy oddziały Baldża zdławiły wielkim kosztem powstanie, Ibn Katan chciał je odesłać do Ceuty, gdzie ich członków czekała pewna śmierć z rąk pałających do nich nienawiścią Berberów.

Tkwiący w Al-Andalus jak w pułapce, ale jednocześnie urzeczeni bogactwem tego kraju Syryjczycy postanowili zostać i przejąć tę ziemię. W walkach, które się potem wywiązały, Ibn Katan został pojmany i w 741 roku ukrzyżowany pod meczetem w Kordobie. Zamach stanu przeprowadzony przez Baldża wyniósł go do stanowiska namiestnika, ale w następnym roku zginął on w starciu z siłami baladich. Należących do innych rodów i mających inne sieci pokrewieństwa członków dżundów (z arabskiego *dżund*, czyli „okręg wojskowy”) Baldża niewiele łączyło z Arabami, którzy osiedlili się tam zaledwie jedno pokolenie wcześniej. Podczas wojny z Syryjczykami przyłączyło się do baladich wiele berberskich rodów. Trzy lata później zawarto kompromis z inicjatywy Ardabasta, syna Wittizy, który był z nadania muzułmanów władcą chrześcijańskiej wspólnoty w Al-Andalus. Zgodnie z jego planem wojowników Baldża rozmieszczono w rozproszeniu na całym półwyspie, z dala od stolicy, by nie sprawiali kłopotów, i przyznano im pensje z myślą o tym, że w razie potrzeby zostaną znowu powołani do służby. Mimo to Al-Andalus pogrążyła się wkrótce jeszcze głębiej w wojnie domowej.

Historycy opisują ją jako wojnę „plemienną” między Jemenitami i Kajsytami, ale w owym czasie przynależność plemienna stała się w dużym stopniu pojęciem abstrakcyjnym. Arabowie i rody berberskie zawierali sojusze w oparciu o swoje sieci powiązań, które niekoniecznie pokrywały się z ich tożsamością plemienną. Al-Andalus była pod wieloma względami odzwierciedleniem tego, co się działo w całym świecie muzułmańskim. Islam i arabska kultura były ramami wspólnej tożsamości, ale w *dar al-islam* nadal istniały podziały etniczne, rodowe i ideologiczne, a różnice

między regionami wyzwoliły siły, które stały się zbyt potężne, by kalifat zdołał je poskromić.

W następnym dziesięcioleciu zarówno islamska Hiszpania, jak i cały *dar al-islam* miały ulec przeobrażeniu na skutek wydarzeń, które w 751 roku skłoniły młodego umajjadzkiego emira Abd ar-Rahmana Ibn Mu’awiję do ucieczki i schronienia się w Kairuanie.

3

Sokół Kurajszytów

Po zwycięstwie nad Alim w latach sześćdziesiątych VII wieku umajjadzki kalifat przekształcił się albo starał się przekształcić na wzór Rzymu czy Persji w jednolitą monarchię, w której władzę sprawował jeden ród, cieszący się przewagą ekonomiczną, wspierany przez miejscową elitę (tu arabsko-muzułmańską) i rządzący przeróżnymi podległymi mu ludami.

Pierwsze stulecia islamu, podobnie jak pierwsze wieki chrześcijaństwa, były świadkami ożywionej twórczości, innowacji i różnorodności, bo wiele różnych grup wnosiło do amorficznego projektu nowej religii swoje oczekiwania, lęki i wkład kulturowy. Jednak w VIII wieku prawdziwe ośrodki potęgi gospodarczej, religijnych nowości i siły demograficznej powstały w sercu byłego imperium perskiego – w dzisiejszym południowym Iraku i Iranie, a na koniec w Chorasanie, rozległej i ludnej północno-wschodniej prowincji tego drugiego, która rozciągała się po Azję Środkową. Przyjęcie islamu przez miejscowe ludy było kluczowym czynnikiem tego rozwoju, gdyż stał się on zjawiskiem mniej arabskim, a finansowe (dzięki systemowi *diwan* – zasiłków dla Arabów), społeczne i religijne przywileje, które doskwierały niemającym w nich udziału niearabskim muzułmanom, zaczęto postrzegać jako niezgodne z uniwersalnym przesłaniem islamu.

Wielu pobożnym muzułmanom, którzy skupiali się na osobistej odpowiedzialności za czyny, istotnym elemencie przesłania Mahometa, wadziły autorytarne rządy, innych pociągały powstające pod wpływem chrześcijaństwa i zaratusztrianizmu interpretacje islamu, które kładły nacisk na ezoteryzm, niezgodny z prawowiernością wielu sunnickich ulemów. Jednocześnie wzrastały oczekiwania, że kalifowie zostaną przywódcami religijnymi, a w islamie powstaną teologia i prawo zgodne z zasadami egalitarnej islamskiej ummy, stojącej ponad wyraźnie podległymi niemuzułmańskimi społecznościami. Tymczasem arabskie rody, nawet te, które pozostawały w kręgu wpływów Umajjadów, wciąż walczyły o władzę. W końcu z tych wszystkich rozbieżnych nadziei zrodziły się napięcia, których kalifat Umaj-

jadów nie zdołał usunąć i które w roku 750 doprowadziły do ogólnego powstania. Położyło ono kres temu kalifatowi.

Problemem, zarówno z ideologicznego, jak i politycznego punktu widzenia, było też to, że Umajjadom nie udało się rozgromić cesarstwa bizantyjskiego. Ostatnie oblężenie Konstantynopola, z lat 717–718, zakończyło się kosztowną porażką, a kiedy kalifowie stali się w pewnych okresach hołdownikami tegoż cesarstwa, oznaczało to nie tylko jego militarne odrodzenie, ale też rodziło niepewność co do ich dalszych losów. Sama dynastia była niestabilna, o czym świadczyły intrygi, a także fakt, że w latach czterdziestych VIII wieku rządziło nie mniej niż sześciu kalifów.

Tamta dekada była świadkiem powstań wywołanych zarówno przez charydżytów, jak i przez szyitów, którzy kontynuowali tradycję Alego i uważali, że kalif powinien służyć jako imam i pochodzić z linii Proroka. Gdy potężny były niewolnik imieniem Abu Muslim poderwał rozgoryczoną fakcję armii w Chorasanie i wywołał w 747 roku rebelię, znalazł wspólną płaszczyznę z rodem Al-Abbas, który dążył do obalenia Umajjadów. Ród ten wywodził się od stryja Proroka, Abbasa Ibn al-Muttaliba, i (słusznie) twierdził, że jest bliżej spokrewniony z Mahometem niż Umajjadzi, co przemawiało do przywiązujących wielką wagę do pochodzenia szyitów. Kiedy powstanie nabrało wiatru w żagle, w październiku 749 roku Abd Allah Ibn Muhammad as-Saffah, najważniejsza postać rodu, został w akcie jawnego buntu przeciw damasceńskim Umajjadom obwołany kalifem.

Nowa abbasydzka dynastia potrzebowała jeszcze ponad dziesięciu lat zaciętych walk, by umocnić swoje panowanie. Najpierw doszło do pokonania w styczniu 750 roku umajjadzkiej armii w bitwie nad Wielkim Zabem, rzeką w północnej Mezopotamii, a potem rozpoczęło się ściganie i mordowanie członków rządzącego rodu i jego klientów. Najbardziej makabrycznym epizodem tej kampanii stało się zmasakrowanie osiemdziesięciu wybitnych osobistości tego rodu i rzucenie ich zwłok na pożarcie psom. Kalifa Marwana II ścigano aż do Egiptu i zabito. Krótko potem grupy szyitów zorientowały się, że Abbasydzi manipulują nimi, i zaczęły się przeciwstawiać nowemu reżimowi, ale też zostały zmiażdżone. W 754 roku po As-Saffahu nastąpił Abu Dża’far Abd Allah, który rządził pod przydomkiem Al-Mansur bi-Allah („zwycięzca z woli Boga”) i położył podwaliny pod abbasydzki kalifat. To on założył nową stolicę w Bagdadzie i przetarł drogę „złotemu wiekowi islamu” – IX/X stuleciu. Po tej rebelii szyizm był repre-

sjonowany, ale wielu jego wyznawców, zwłaszcza perskich konwertytów, zostało włączonych w potężną strukturę kalifatu.

A zatem kiedy młody Abd al-Rahman Ibn Mu'awija przybył do Kairuanu, znalazł się w niebezpiecznym położeniu. Był banitą, którego ród został zdziesiątkowany przez wrogów i opuszczony przez dawnych sojuszników. Młodego uciekiniera ocalił tylko panujący w Al-Andalus i Ifrikijji chaos. Znalazłszy się wśród współplemieńców matki, berberskich Nafzów w Maghrebie, poza zasięgiem namiestnika Ifrikijji Ibn Habiba, zaczął sięgać po licznych syryjskich najemników w Al-Andalus, którzy nadal byli sympatykami Umajjadów. Późniejsi historycy przedstawiali przeprawę Abd ar-Rahmana do Al-Andalus jako będący boskim zrządzeniem powrót dynastii Umajjadów do władzy, a współcześni badacze tego okresu też nie potrafią się oprzeć romantycznej opowieści o jego nieprawdopodobnej ucieczce i zdobyciu władzy. W rzeczywistości Abd ar-Rahman po prostu walczył o przeżycie. Gdy skończyła się gościnność Nafzów, jedynym miejscem, gdzie mógł się schronić, była Al-Andalus. Musiały do niego docierać wieści o napięciach między Jusufem al-Fihrim i As-Sumajlem oraz między różnymi arabskimi rodami i o niezadowoleniu Berberów, które pogłębiało się od sześciu lat z powodu marnych zbiorów i ogarniającego coraz większe rzesze głodu.

W 754 roku wysłał na drugą stronę cieśniny swego wyzwoleńca Badra w celu nawiązania kontaktów z umajjadzkimi klientami wśród Syryjczyków i baladich. Badr zdobył ogromne poparcie na południowym skraju półwyspu i pod koniec następnego roku Abd ar-Rahman wylądował tam z garstką popleczników. Sympatyzująca z nim ludność udzieliła mu schronienia i pomogła rozpocząć rokowania z wywodzącymi się z Kajsytów członkami dżundów, w szczególności z As-Sumajlem. Ale As-Sumajl i jego kajsyckie oddziały obróciły się przeciw niemu i zwarły szyki z Berberami i jemeńskimi wojownikami Jusufa al-Fihriego. Obie strony starły się w bitwie pod Kordobą 14 maja 756 roku; był to piątek, dzień gminnej modlitwy, więc po rozgromieniu przeciwnika Abd ar-Rahman został obwołany w miejskim meczecie emirem („księciem" lub „dowódcą") Al-Andalus. Od tamtej pory nosił przydomek Ad-Dachil – „wkraczający".

W istocie Al-Andalus była od czasów Musy Ibn Nusajra, czyli od czterdziestu lat, praktycznie niezależna od kalifatu. W owym okresie jego siedziba znajdowała się daleko na wschód od Damaszku, w Bagdadzie, a wła-

dza na Zachodzie stawała się coraz bardziej iluzoryczna. Natomiast, pomijając jego rodowód, Abd ar-Rahman był ostatnim silnym człowiekiem, który mógł zapanować nad Al-Andalus. Przyjęty przez niego tytuł emira legitymizował w pewnym stopniu jego władzę, ale w rzeczywistości poza stolicą zależała ona całkowicie od tego, na ile zdołał przekonać, zastraszyć lub zmusić siłą lokalnych muzułmańskich możnych i społeczności na tych terytoriach do jej uznania i wyzbycia się części władzy na jego rzecz.

Dowiódł, że jest do tego zdolny. Był obdarzony geniuszem politycznym, a przy tym sprzyjał mu los, co w połączeniu z długowiecznością pozwoliło mu skonsolidować władzę. Był ostrożny, a jednocześnie elastyczny, miał wrodzony talent do napuszczania na siebie różnych fakcji i – w czym nie było nic dziwnego, jeśli weźmie się pod uwagę jego traumatyczne doświadczenia – nie wahał się zwalczać z wielką brutalnością wszelkiego oporu czy to ze strony sojuszników, czy też klientów, a nawet członków własnej rodziny.

Tuż po zwycięstwie Abd ar-Rahman ułaskawił As-Sumajla i Jusufa al-Fihriego, jednak kiedy ten drugi uciekł w 759 roku do Méridy i zebrał tam armię, siły Umajjadów ją pokonały, a tych, którzy uszli z bitwy z życiem, ścigały do Toledo. Potem Abd ar-Rahman uwięził As-Sumajla, który wkrótce zmarł. Ród Al-Fihrich, okopany w Toledo, cieszył się wielkim poparciem Berberów i podjął zaciętą walkę. Pokonanie ich zajęło Abd ar-Rahmanowi dwadzieścia sześć lat. Tymczasem pozostali przy życiu członkowie umajjadzkiej sieci rodzinnej ściągali z całego świata islamskiego do Al-Andalus, umacniając władzę nowego emira. Obdarowywał ich hojnie majątkami i stanowiskami, co zwiększało jego bazę polityczną, ale zraziło wielu jego wcześniejszych stronników.

Część tych niezadowolonych sprzymierzyła się wkrótce z Abbasydami, którzy próbowali zdestabilizować zbuntowany emirat. Przyjęło to formę świadectwa inwestytury namiestnika Al-Andalus nadanego przez Al-Mansura, kalifa rezydującego w Bagdadzie, Al-Jahsubiemu, przywódcy dżundu, którego zaplecze polityczne znajdowało się na południu obecnej Portugalii. Ten gambit prawie się powiódł: Abd ar-Rahman musiał zebrać swoje oddziały i wyruszyć na buntowników. Rozłożywszy się obozem na nieprzyjaznym terytorium, oblegany przez przeważające siły przeciwników, emir polecił zwolennikom Umajjadów spalić pochwy mieczy, by nie mogli do nich schować broni, i powiódł ich do desperackiego ataku. Po odniesionym

zwycięstwie wysłał zabalsamowaną głowę Al-Jahsubiego do Kairuanu jako ripostę dla kalifa. Pięć lat później w górach środkowej Andaluzji rozgorzało powstanie Berberów. Jego stłumienie zajęło prawie dziesięć lat. Abd ar-Rahman musiał też dwukrotnie stawić czoło poważnym powstaniom w Sewilli, gdzie zdradzieccy dżundi (członkowie dżundów) pod wodzą członków rodu Al-Jahsubiego próbowali w 766 roku i na początku lat siedemdziesiątych ustanowić separatystyczny emirat. Oba powstania stłumiono z wyjątkowym okrucieństwem.

Bez względu na to, jakie ideologiczne i etniczne przyczyny przypisują historycy tym rebeliom, buntownikom chodziło w gruncie rzeczy o władzę. Ponieważ podbój półwyspu był tak niezorganizowany, arabskim i berberskim rodom udawało się zachować autonomię i dzięki współpracy oraz małżeństwom z autochtonami zapuścić mocne korzenie na terenach znajdujących się pod ich kontrolą. A zatem ludność miejscowa wspólnie z okupantami opierała się scentralizowanej władzy. Stale buntowały się większe miasta, takie jak Toledo i Saragossa, i inne miasta na północ od rzek Duero i Ebro, które nie były pod bezpośrednim zwierzchnictwem Kordoby, a utrzymanie stref położonych z dala od centrum władzy, takich jak Septymania, Pireneje, Kantabria i Galicia, okazało się dla Abd ar-Rahmana niemożliwe.

Determinacja lokalnych władców w Saragossie była tak wielka, że nie wahali się szukać sprzymierzeńców wśród swoich chrześcijańskich sąsiadów, a w roku 777 wysłali nawet poselstwo do króla Franków Karola Wielkiego, zapraszając go do najazdu na półwysep, czego dokonał rok później. W tym samym roku siły Abd ar-Rahmana spustoszyły Walencję (Balansiję), inną enklawę regionalnego oporu. Aby mieć wolne środki do zajęcia się tymi sprawami wewnętrznymi, emir już w 759 roku zawarł traktat pokojowy z Fruelą, królem Asturii. Na podległych mu terytoriach Abd ar-Rahman zapisał się jako burzyciel kościołów i niszczyciel relikwii świętych, co robił prawdopodobnie po to, by osłabić tkankę społeczności chrześcijańskiej i jej siłę oporu. Zaczął też systematycznie zastępować lokalnych dowódców muzułmańskich starannie dobieranymi lojalistami, głównie członkami rodu i klientami Umajjadów. Przywódcy dżundów, podobnie jak wizygoccy możni przed nimi, postrzegali się jako ludzie niepodlegli, którzy wspomagali emira tylko wtedy, gdy uznawali to za stosowne, więc dla Abd ar-Rahmana było sprawą wielkiej wagi postawienie u władzy zaufanych,

zależnych od niego osób, nawet kosztem zrażenia do siebie i sprowokowania wcześniejszych zwolenników.

Abd ar-Rahman poradził sobie z tymi wszystkimi wyzwaniami i położył podwaliny pod następne wieki zjednoczonej islamskiej władzy w Hiszpanii, bez czego Al-Andalus mogłaby się rozpaść. Obok ucieczki z rąk abbasydzkich wrogów było to zupełnie wyjątkowe osiągnięcie. Nawet abbasydzki kalif Al-Mansur, z którym Abd ar-Rahman wymieniał cierpką korespondencję i który gardził rodem Umajjadów, przyznawał niechętnie, że jego wróg jest bystry i przenikliwy. Al-Mansur, będąc pod wrażeniem jego ucieczki przed powstaniem, nadał Abd ar-Rahmanowi zaszczytny przydomek Sakr al-Kurajsz, „sokół Kurajszytów", pisząc: „Ten, który dzięki swemu sprytowi uniknął grotów dzid i ostrzy mieczy, przebył pustynię i ocean i wylądował na obcej ziemi, który z powrotem zaludnił miasta, odtworzył armię i ustanowił królestwo siłą swych zdolności i determinacją". I jak żaden inny władca od epoki kalifów prawowiernych, włącznie z nim samym – notował Al-Mansur – zrobił to „w pojedynkę, wspomagany jedynie przez swą inteligencję i bez żadnej pomocy oprócz swego zdecydowania" [3]. Jak być może należało się spodziewać, Abd ar-Rahman powtórzył to w swojej samoocenie, zawartej na początku jednego z wielu stworzonych przez niego poematów:

> Nikt nie może mnie oskarżyć i nikt nie może rzec:
> „To dzięki mnie zwyciężył ów Wkraczający".
> To uśmiech fortuny, determinacja i przeznaczenie,
> ostry miecz i kopia pozwoliły spełnić me pragnienie [4].

Abd ar-Rahman Ibn Mu'awija, Sokół Kurajszytów, rządził przez dwadzieścia sześć, a przeżył pięćdziesiąt dziewięć lat. Zmarł w Kordobie w 788 roku, pozostawiając po sobie podstawy monarchii w arabsko-syryjskim stylu, która miała trwać przez wiele pokoleń. Ewidentnie był imponującą jednostką, obdarzoną ogromną siłą woli; znany był jako wspaniały mówca i znakomity poeta. Powiadano, że był wysokim, szczupłym i urodziwym mężczyzną, a długie włosy – stylizując się na Aleksandra Wielkiego, czyli Zu'l-Karnejna, „tego o dwóch rogach", z koranicznego przekazu – rozdzielał przedziałkiem pośrodku głowy, tak że zwisały w lokach wzdłuż skroni. Niewidomy na jedno oko, ubierał się na biało i nosił turban człowieka reli-

gijnego, co było pokazem pobożności i przejawem populizmu wzmacnianego ostentacyjnymi aktami dobroczynności i wiary. Najważniejsze, że żył na tyle długo, by mieć czas na skonsolidowanie państwa i przygotowanie sukcesji.

Jednego wszakże Abd ar-Rahman nie zrobił: nie przybrał tytułu kalifa. W świecie islamu, którego wyznawcy wierzyli w ideał jednego kalifa i uznawali Abbasydów za prawowitą dynastię, byłoby to zbytnią arogancją i prowokacją. Poza tym nie było takiej potrzeby; Bagdad znajdował się daleko i na Zachodzie cieszył się niewielkim autorytetem. Maghreb był dla kalifatu stracony i teraz istniały tam różne amorficzne, tubylcze „królestwa" oparte na miejscowych rodach, wprawdzie muzułmańskich, ale nieuznających władzy Abbasydów. W Ifrikijji Banu al-Aghlab (Aghlabidzi), arabska dynastia namiestników, utworzyli rzeczywiście niezależne państwo.

W chwili śmierci Abd ar-Rahmana emirat Kordoby utracił już praktycznie Septymanię, ale kontrolował większość, choć nie całość, Półwyspu Iberyjskiego. Pireneje i Góry Kantabryjskie na północy wymknęły się spod władzy Arabów i przeszły pod panowanie różnych miejscowych satrapów oraz separatystycznego królestwa Asturii. Ludność Al-Andalus pozostawała w większości chrześcijańska i chociaż żyła tam na pewno mniejszość żydowska, historycy nie zauważają jej istnienia. Osadnictwo arabskie było najgęstsze na południu, z ważnymi ośrodkami w większych miastach na półwyspie. Część ludności berberskiej, rozczarowana panowaniem Arabów, prawdopodobnie opuściła Al-Andalus po powstaniach w latach czterdziestych VIII wieku, ale jej znaczne skupiska pozostały wokół Toledo, na wybrzeżu północno-wschodnim (w Szark al-Andalus, czyli „na wschodzie") oraz na obszarach górskich w centrum i na południu półwyspu.

Panowanie Abd ar-Rahmana było okresem konsolidacji podbitych terenów. Działał on nie pod wpływem jakiegoś abstrakcyjnego impulsu rozszerzenia *dar al-islam* czy prowadzenia wojen z „niewiernymi", ale z zamiarem stworzenia spójnego państwa z tej zorganizowanej ad hoc społeczności watażków utrzymujących się z pobierania danin. Przed jego dojściem do władzy zdobywcy niewiele budowali – nawet meczetów – i mało jest dowodów na ustanowienie instytucji prawnych i uregulowanie systemu podatkowego. Daniny zbierano lokalnie i na chybił trafił, głównie pod kierunkiem urzędników wywodzących się z rdzennej chrześcijańskiej ludności. Wśród

Arabów, Berberów i autochtonów władza centralna nie cieszyła się uznaniem. A zatem emir i jego następcy musieli zreorganizować armię, stworzyć biurokrację, odbudować infrastrukturę, ufundować meczety i zislamizować administrację poprzez ustanowienie muzułmańskiego sądownictwa. To wszystko wymagało pieniędzy, więc konieczna się stała reforma fiskalna. Islamskie podatki mieli płacić muzułmanie, a nieislamskie zbierać przedstawiciele emira i przekazywać jak największą ich część do centralnego skarbca emiratu. Duże posiadłości baladich podzielono na mniejsze, a majątki ocalałej rdzennej chrześcijańskiej elity przejęto pomimo wcześniej zawartych traktatów, by nadać ziemię miejscowym dowódcom i sprzymierzeńcom rodu Umajjadów. Naturalnie zmiany te wywoływały opór, który przetrwał panowanie Abd ar-Rahmana.

Jednym z priorytetów emira było przekształcenie jego bazy w Kordobie w stolicę państwa. Kiedy napłynęli krewni i klienci Umajjadów oraz inni członkowie elity wraz z rodzinami i przybyli, by im służyć, budowniczowie, rzemieślnicy i kupcy, byłe rzymskie miasto przeobraziło się w arabsko-muzułmańską Kurtubę. Będący tego skutkiem wzrost handlu wymagał założenia suku, dużego centralnego bazaru, który sam stał się motorem wzrostu. Za starożytnymi murami otaczającymi miasto, a także wewnątrz nich, rozwijały się nowe przedmieścia, a dawna sieć rzymskich ulic stała się splątaną masą wąskich i krętych zaułków. Fort z ery Wizygotów został przerobiony przez Abd ar-Rahmana na zamek godny nowego władcy. Jednak jego ulubiona rezydencja znajdowała się poza miastem. Trzy kilometry na północny zachód, w miejscu, gdzie z szerokiej nadrzecznej równiny wyrastają podnóża gór Sierra Morena, zbudował on pierwszy w Al-Andalus ogród-pałac. Nazwany Rusafa na pamiątkę rodzinnego domu Abd ar-Rahmana na brzegu Eufratu w północnej Syrii, był wspaniałą willą, otoczoną ogrodami pełnymi egzotycznych roślin, a jego dumą było drzewo granatu wyhodowane z owocu przysłanego emirowi z Syrii przez jedną z jego sióstr. Mówiono, że posadziwszy samotną palmę w swoich włościach, Abd ar-Rahman wygłosił krótką improwizację o wzruszającym zakończeniu:

> Rośniesz w krainie, gdzie jesteś obca,
> Jesteśmy tacy sami w naszym oddaleniu [od ojczyzny];
> Oby zrosiła cię woda z chmur deszczowych i odżywiła
> na tym wygnaniu [5].

Najważniejszym projektem emira w stolicy była budowa meczetu, który stałby się centrum administracji religijnej i prawnej oraz miejscem zebrań mieszkających w tym mieście muzułmanów na piątkowe modlitwy. Tradycja mówi, że muzułmanie korzystali wspólnie z ludnością chrześcijańską z bizantyjskiej bazyliki pod wezwaniem Świętego Wincentego i że w 784 roku Abd ar-Rahman odkupił ją od chrześcijan za dużą sumę, by ją zburzyć i postawić na jej miejscu Wielki Meczet. Ale ta opowieść zanadto przypomina legendę o ufundowaniu umajjadzkiego meczetu w Damaszku. W każdym razie w 787 roku powstała nowa świątynia, zorientowana w stronę, w którą zwracają się muzułmanie podczas modlitwy, czyli w zasadzie w stronę Mekki. Była ona wzorowana na meczecie zbudowanym w domu Proroka w Medynie i tworzyła pojęciowy most z arabską ojczyzną, a zarazem subtelnie wzmacniała prawowitość rządów dynastii Umajjadów.

Świątynia składała się z jednej sali o wymiarach w przybliżeniu pięćdziesiąt na osiemdziesiąt metrów, ozdobionej oszałamiającą mieszanką elementów stylu miejscowego, wschodniośródziemnomorskiego i arabsko-muzułmańskiego. Była podzielona rzędami kolumn połączonych podwójnymi łukami w ułożone na przemian białe i czerwone pasy, odwołującymi się do rzymskiej techniki budowlanej zwanej *opus mixtum* (cegła i kamień), na jedenaście naw. Sto dziesięć kamiennych kolumn oraz wieńczące je wspaniałe marmurowe kapitele były spoliami, wydobytymi ze zrujnowanych rzymskich świątyń na całym półwyspie. Inne elementy zapożyczono od Wizygotów, zwłaszcza niemal okrągłe łuki w kształcie podków końskich umieszczane w szczytach drzwi i okien. Taki łuk, adaptacja symbolu Słońca z ery rzymskiej, był powszechnie stosowany w wizygockich kościołach, a potem stał się charakterystyczny dla zachodniej architektury islamskiej. Jedną z najbardziej rzucających się w oczy cech tego meczetu – podwójne łuki łączące kolumny – prawdopodobnie zainspirowały ocalałe rzymskie akwedukty, takie jak ten w Segowii. Wnętrze sali modlitw przywodziło na myśl gaj palmowy, który nawiązywał do pustynnego pochodzenia Arabów i przypominał drzewa z ogrodów pałacowych Rusafy, do których tak tęsknił Abd ar-Rahman. Jeszcze dzisiaj subtelna geometria sali oraz gra świateł i cieni w górze przyciąga wzrok zwiedzającego, a idąc przez las kolumn, czuje się piękno uporządkowanego wszechświata. Meczet sugeruje obecność wyższej istoty lub prawdy, niemożliwej do opisania i przekraczającej

ludzkie pojmowanie, bez ostentacji, uciekania się do dekadenckiego luksusu czy jakichkolwiek przedstawień.

W okresie, kiedy chrześcijanie pozostawali przytłaczającą większością oraz ważną częścią elity w Al-Andalus, demonstrowanie odmienności i wyższości islamu było istotnym środkiem umacniania wiary zdobywców i podkreślania ich wyższego statusu. Ale konstrukcja meczetu odzwierciedlała też tradycyjny arabski etos monarchii Umajjadów. Główna sala była otwartą przestrzenią dla wspólnej modlitwy, o jednorodnej konstrukcji i prostej dekoracji, podkreślającą odrzucenie hierarchii przez wiernych i fakt, że emir jest członkiem ummy, pierwszym pośród równych sobie i człowiekiem z ludu, zarówno w modlitwie, jak i na wojnie. Był to pomnik religii i polityki, który sygnalizował, że Kordoba jest nowym Damaszkiem.

Do budynku przylegało, typowo dla wczesnych meczetów, duże, ogrodzone murem patio. Służyło jako deptak, który mógł pomieścić nadmierny napływ wiernych, oraz miejsce do rytualnego obmycia się przed wejściem do sali modlitw. Była to również jedna z niewielu otwartych przestrzeni w gęsto zabudowanym mieście, park, w którym prowadzono życie towarzyskie i odpoczywano. Obok suku było to miejsce, gdzie spotykali się członkowie wspólnoty, gdzie można było widzieć innych i być widzianym, a także dokonywać aktów publicznych, takich jak składanie deklaracji i przysiąg. Dzięki temu pełniło podobne funkcje jak rzymskie forum czy grecka agora. Było ono również główną siedzibą sądu emiratu. To tu, obok wejścia do sali modlitw, islamscy sędziowie, czyli kadi, rozstrzygali spory, tak karne, jak i cywilne, między muzułmanami.

Ta funkcja wiązała się z innym ważnym aspektem budowania państwa przez Abd ar-Rahmana. Z uwagi na abbasydzką propagandę, która przedstawiała Umajjadów jako bezbożnych dekadentów, oraz na potrzebę ustanowienia instytucji jednoczących jego podzieloną muzułmańską populację Abd ar-Rahman zabiegał o względy ulemów, pobożnych uczonych z Afryki Północnej i Al-Andalus, a zwłaszcza fakihów, którzy byli biegli w islamskiej jurysprudencji. Wyprowadzanie praw świata ze słów Koranu i hadisów (wypowiedzi Proroka) zajmowało muzułmanów od początku islamu. Jednym z nich był Malik Ibn Anas (zm. 795) z Medyny. Jego malikicka szkoła prawa zapanowała w końcu zarówno w Maghrebie, jak i w Al-Andalus, tutaj dzięki zdecydowanemu poparciu Hiszama I, który objął rządy po Abd ar-Rahmanie. Zwykle opisywaną jako konserwatywną, szkołę tę cechuje stanowcze odrzucanie „nowinek” – wszelkich zniekształceń orygi-

nalnego i doskonałego islamu Proroka. Popierając fakihów i formalnie włączając ich jako sędziów do administracji państwa, Abd ar-Rahman uzyskał ich wsparcie dla swego projektu dynastycznego. Dostarczyli oni religijnego kleju, który spajał państwo i był mostem między emirem a jego muzułmańskimi poddanymi. Dzięki swej zdolności kształtowania opinii publicznej i ogłaszaniu, czy władcy działają w duchu islamu czy nie, stali się, podobnie jak w innych częściach islamskiego świata, polityczną potęgą.

Równie ważni dla emira, a zatem także dla jego dynastycznych planów, byli ludzie, którym ufał i których czynił swoimi agentami i przedstawicielami. Przede wszystkim oznaczało to rodzinę, szczególnie jego synów Sulejmana, Hiszama, Abd Allaha, Umajję, Al-Munzira i Maslamę, którzy zostali zarządcami kluczowych miast i dowódcami wojskowymi. W następnej kolejności szli mawali (członkowie rodu i klienci) – wielu z nich było związanych z jego rodziną od pokoleń, a niektórzy utworzyli w emiracie własne dynastie urzędnicze. Należeli do nich byli niewolnicy (Badr, powiernik młodego emira, był eksniewolnikiem bizantyjskiego pochodzenia), Berberowie, autochtoni, którzy przeszli na islam, i Arabowie. Wygodnie usadowione w grupie uprzywilejowanych, rodziny te zdominowały w następnych stuleciach krajobraz kulturalny i polityczny, wydając poetów, uczonych, wysokich urzędników i duchownych. Podobnie jak inni władcy w owych czasach, Abd ar-Rahman bardzo polegał też na swoich niewolnikach, którzy pełnili funkcje służących, zarządców, urzędników i dowódców wojskowych. Prawdę mówiąc, w obliczu zażartego oporu, któremu musiał stawić czoło, i w bezpośredniej reakcji na powstanie wywołane w Sewilli przez Arabów Abd ar-Rahman stworzył oddział wojskowy niezależny od dżundów, gwardię przyboczną, która w całości składała się z niewolników – jedynych osób, których wierności mógł być absolutnie pewien.

4

Nowy emirat

Jeden z wielu arabskich zwyczajów przeniesionych do islamskiego prawa dotyczył dziedziczenia. Zgodnie z nim każdy syn był uprawniony do równego udziału w majątku po ojcu, natomiast córki otrzymywały po połowie udziału. Jeśli chodzi o przywództwo w rodzinie, przechodziło ono na dowolną osobę starszą (równie często na brata, jak na syna), która zdaniem ojca najbardziej się do tego nadawała i którą skłonny był zaakceptować szerszy krąg członków rodu i jego klientów. A zatem dziedziczny kalifat był nowością, która kłóciła się z arabską tradycją. Z powodu powszechnie praktykowanego wielożeństwa i nieograniczonego konkubinatu członkowie muzułmańskiej elity mogli się doczekać wielu potencjalnych potomków i dzięki temu uniknąć politycznych kryzysów, do jakich tak często dochodziło w świecie chrześcijańskim, gdy władcy nie udało się spłodzić syna, który w chwili śmierci ojca byłby na tyle dojrzały, by objąć po nim rządy.

Jednak ponieważ pewna liczba potencjalnych następców była nieuchronnie odsunięta na bok, zawsze istniało ryzyko walki o władzę, w której różne ugrupowania wewnątrz elity mogły zachęcić jednego z usuniętych na margines członków rodziny do buntu. W najlepszej sytuacji dziedzic mógł zostać wybrany zawczasu i dzięki temu zacieśnić przed momentem sukcesji więzi z klientelą. Następnie, po przyjęciu tytułu, nowy władca mógł być przedstawiony potężnym stronnictwom w państwie, od których oczekiwano, że go publicznie uznają i przysięgną mu wierność w akcie aklamacji i zgody zwanym *baja*.

Abd ar-Rahman faworyzował swego drugiego syna, Hiszama. Cieszący się reputacją pobożnego, trzeźwo myślącego i zdolnego Hiszam objął tron w roku 788, gdy miał trzydzieści lat, duże doświadczenie i poparcie elity religijnej. Jednak od razu przeciwstawił mu się starszy brat, Sulejman, który rządził w Toledo, i szybko przeciągnął na swoją stronę drugiego brata, Abd Allaha. Sulejman był zaprawionym w bojach wojownikiem i cieszył się poparciem wiernych mu oddziałów syryjskich, ale gdy stracił Toledo na

rzecz Hiszama i nie przejął ponownie inicjatywy, obaj zbuntowani bracia po otrzymaniu sowitej wypłaty zgodzili się udać na trwałe wygnanie do Maghrebu. Nie było to jedyne wyzwanie, jakiemu musiał sprostać Hiszam. Po ogłoszeniu w latach 788/789 przez namiestnika Husajna Ibn Jahję niepodległości w Saragossie i na północy trwały zamieszki, a dwa lata po pokonaniu Husajna miasto zajął watażka berberskiego pochodzenia. W tych wypadkach Umajjadom przyszli z pomocą dwaj rdzenni możni: Musa Ibn Fortun Ibn Kasi („Musa, syn Fortunata, syna Kasjusza") i Amrus (Ambroży) Ibn Jusuf, członek innej linii lokalnych muwalladów (nawróconych autochtonów). Było to odzwierciedleniem ogromnych zmian w elicie muzułmańskiej Hiszpanii – wiele starych arabskich rodów traciło znaczenie i zastępowały je rody wizygockie i hiszpańsko-rzymskie, które przetrwały i przechodziły teraz na islam.

Jeśli nie liczyć tych epizodów, panowanie Hiszama było dość stabilne, co dawało mu możliwość umacniania swej pozycji w kraju i potwierdzenia siły emiratu wobec sąsiadów z północy. W polityce wewnętrznej Hiszam kontynuował projekty zainicjowane przez ojca – dokończył budowę meczetu w Kordobie i wprowadził udogodnienia w mieście, włącznie z naprawą wielkiego mostu z czasów rzymskich, który w poprzednich stuleciach częściowo się zawalił. W sprawowaniu rządów bardzo polegał na klientach rodu Umajjadów i umocnił malikicką szkołę ulemów w strukturze władzy emiratu. Odpłacali mu się za to z wdzięcznością. Mówiono, że sam Malik Ibn Anas chwalił Hiszama i stawiał go za wzór pobożności i sprawiedliwości.

Wychwalano też jego zwrócenie się przeciw królestwom niewiernych. W poprzednich dziesięcioleciach chrześcijańskie mocarstwa wykorzystały słabość emiratu, wypędziły bezbronnych muzułmańskich zarządców i przejęły niektóre tereny. W Asturii w 739 roku zięć Pelagiusza wstąpił na tron jako Alfons I. Po podporządkowaniu sobie chrześcijańskich sąsiadów zaczął wkraczać na terytoria leżące na północ od rzeki Duero. Do boju ruszyli też Frankowie, przedstawiając się niezadowolonym społecznościom i zbuntowanym muzułmańskim namiestnikom prowincji leżących wzdłuż całego łańcucha Pirenejów jako sojusznicy. W odpowiedzi dowódcy wojsk Hiszama przeprowadzili szereg najazdów, m.in. w roku 793 spektakularny wypad na Narbonę i Carcassonne, gdzie wzięli tak wielu jeńców i zgarnęli tyle łupów, że obłowiła się zarówno armia, jak i ludność cywilna, a starczyło ich jeszcze na zapłatę za prace przy budowie Wielkiego Meczetu

w Kordobie. Do prowadzenia takich kampanii skłaniała raczej perspektywa grabieży niż obowiązek religijny i choć Umajjadzi i Frankowie odrywali sobie wzajemnie kawałki terytoriów, zaczęli też nawiązywać ożywione kontakty dyplomatyczne. Jednym z owoców tego ocieplenia był syn Hiszama, Al-Hakam, którego urodziła emirowi żona o imieniu Zuchruf („złota ozdoba”), Frankijka, możliwe, że wysoko urodzona, ofiarowana mu w prezencie przez Karola Wielkiego z okazji rozejmu, który frankijski król podpisał z Abd ar-Rahmanem.

Hiszam zmarł w 796 roku, po niespełna ośmiu latach zasiadania na tronie, ale zawczasu zadbał o szybką sukcesję po sobie. Uwięziwszy starszego syna, Abd al-Malika, mianował swoim następcą dwudziestosześcioletniego Al-Hakama. W przeciwieństwie do ojca Al-Hakam przypominał arabski ideał dzielnego mężczyzny z epoki przedislamskiej. Wysoki, szczupły i śniady, był imponującą fizycznie postacią i osobiście prowadził swych żołnierzy do walki. Lubił wino w dużych ilościach i kobiety, rozwijał swoje talenty jako poeta i orator, promował naukę i wysoką kulturę. Szczwany i przebiegły, nie wahał się wybuchnąć gwałtowną furią, by zastraszyć poddanych, wykonywał wyrachowane posunięcia i – zdecydowany umocnić państwo – nie cofał się przed niczym. To jednak nie zjednało mu religijnej elity, która wolała bliską ascetyzmowi pobożność jego ojca.

Pierwsza próba dla Al-Hakama nadeszła z chwilą, gdy jego stryjowie, Sulejman i Abd Allah, wrócili z wygnania z zamiarem obalenia go. Po czteroletnich zmaganiach Sulejman został pojmany podczas potyczki z siłami Al-Hakama, przekazany emirowi i stracony. Jego zatkniętą na pice głowę obnoszono po ulicach Kordoby, nim jego zwłoki zostały pochowane obok szczątków ojca, Abd ar-Rahmana I, w mauzoleum władców. Mógł być zdrajcą, ale był przecież Umajjadem. Lepiej powiodło się jego młodszemu bratu, Abd Allahowi. Kiedy nie udało mu się zdobyć poparcia w Walencji i Saragossie, pojechał wraz z synami na dwór Karola Wielkiego w Akwizgranie, by zaproponować mu sojusz. Chociaż i z tego nic nie wyszło, pogodził się z bratankiem, który dał mu zarząd nad Walencją i wschodnim wybrzeżem Al-Andalus i wolną rękę we władaniu tymi obszarami oraz bogate uposażenie, pod warunkiem że nie opuści on tego terytorium. Dla przypieczętowania ugody Al-Hakam wydał dwie ze swoich sióstr za synów stryja, łagodząc tym samym rodzinny spór zgodnie z arabską tradycją. Jeden z nich, Ubajd Allah, został potem wiernym mu dowódcą.

Tymczasem w prowincjach pojawiły się kolejne kłopoty. W 796 roku ludność Toledo, składająca się w większości z autochtonów, którzy przeszli na islam i nie darzyli obcych zbytnią sympatią, była wiecznie niezadowolona i ciągle narzekała na upadek swojego miasta, więc wygnała jego zarządcę, wyniosłego Bahlula Ibn Marzuka. Ten potomek baskijskich konwertytów skierował się wówczas do Saragossy i dalej, na północne kresy Al-Andalus. Tam ogłosił niepodległość i wszczął wojnę z wiernymi Umajjadom miejscowymi Arabami Banu Salama i rdzennymi mieszkańcami tych terenów, Banu Kasi. Al-Hakam, zajęty zmaganiami ze stryjami, wezwał swego lojalnego muwallada Amrusa Ibn Jusufa, który dzięki szybkiej i zdecydowanej akcji militarnej przywrócił porządek i ufortyfikował kluczowe punkty na tym terytorium, by zapobiec przyszłym niepokojom. Postanowiwszy raz na zawsze uporać się z ludnością Toledo, Al-Hakam ponownie zwrócił się do Amrusa. To tam, jak twierdzą kronikarze, emir miał się wykazać tak bezwzględnym wyrachowaniem jak nigdy dotąd.

Jak głosi ta opowieść, Amrus przybył do Toledo w roku 797 i zebrawszy miejskich notabli, poinformował ich, że również on, rodowity mieszkaniec tych ziem, nienawidzi emira. Zdobywszy w ten sposób ich zaufanie, oznajmił, że wyda ucztę z okazji przyjazdu do miasta czternastoletniego następcy tronu, Abd ar-Rahmana. Mody emir przybył wyznaczonego dnia, wyprawiono ucztę, a notablom zgromadzonym pod pałacem zarządcy powiedziano, by wchodzili do środka małymi grupami. Była to pułapka. Po wejściu do pałacu każdą grupkę prowadzono wąskim korytarzem do miejsca, gdzie czyhali oprawcy, którzy w obecności następcy tronu ścinali im głowy, po czym bezceremonialnie wrzucali ich ciała do fosy. Wedle opowieści, gdy siedmiuset czołowych obywateli miasta, nieświadomych tego, co się dzieje, szło na śmierć, wrzaski mordowanych zagłuszały dźwięki granej przez orkiestrę muzyki. Chociaż opowieść o „dniu fosy” jest na pewno fikcją (masakra na uczcie jest popularnym tropem literackim), dobrze opisuje determinację emira, by terrorem zmusić lokalną elitę do posłuszeństwa. Po pacyfikacji Toledo Amrusa wysłano w roku 806 z powrotem do Marchii Górnej, gdzie lojalni dotąd wobec emira Banu Kasi powstali przeciw niemu w sojuszu z władcami sąsiednich Pampeluny, Álavy i Cerdanyi.

Niezadowolenie budziło się także bliżej domu, a spowodowane było ogólnym sprzeciwem mieszkańców miast wobec centralistycznej polityki emira. W roku 800 grupa głównych urzędników i prawników Kordoby udała się

w sekrecie do Muhammada Ibn Kasima, kuzyna Al-Hakama, i zaproponowała mu, że obwoła go emirem. Ale Muhammad był wierny Al-Hakamowi i zdradził konspiratorów, z których siedemdziesięciu dwóch, mimo że wielu z nich piastowało wysokie stanowiska i cieszyło się prestiżem, zostało pojmanych i skazanych na śmierć przez ukrzyżowanie. Ich krzyże stały wzdłuż brzegów Gwadalkiwiru jako nieme ostrzeżenie dla niedoszłych spiskowców. Al-Hakam nie okazał ani krzty litości; wśród schwytanych ulemów, ofiar jego odwetu, był Jahja Ibn Mudar, czcigodny duchowny, który studiował prawo pod kierunkiem samego Malika Ibn Anasa.

Ten akt zemsty niezbyt uspokoił nastroje ludności, więc Al-Hakam, obawiając się kolejnego spisku, wzmocnił fortyfikacje miejskie i kazał zabić swych stryjów, Maslamę i Umajję, którzy od czasu panowania Hiszama przebywali w więzieniu. Zmienił też skład swojej gwardii przybocznej, rekrutując do niej frankijskich wojowników, w tym jeńców pojmanych w 793 roku podczas najazdu na Narbonę, oraz najemników z chrześcijańskiej Północy. Zwani *al-churs*, czyli „milczący”, ponieważ nie mówili po arabsku, ci obcy chrześcijanie byli znienawidzeni przez społeczność muzułmańską, a zatem Al-Hakam mógł być pewien ich absolutnej lojalności.

To tylko jeden z przykładów ogólnej strategii emira, polegającej na awansowaniu możnych członków rdzennej ludności podbitych terytoriów – czy to muwalladów, czy chrześcijan – w jego administracji. Jednym z jego najbardziej zaufanych urzędników był Rabi Ibn Teodolfo, chrześcijanin wizygockiego pochodzenia, który służył jako zwierzchnik chrześcijańskich poddanych emira, szef gwardii palatyna i dowódca oddziałów najemników. Obdarowany własnym pałacem i urzędnikami, stał się dla ludności chrześcijańskiej nieodłącznym cieniem emira. W ciągu kolejnych lat jego wpływy rosły, a ostentacja, z jaką się nosił ten zimmi, raziła wrażliwość ulemów. Gdy rozszerzono zakres jego obowiązków, tak że objęły również muzułmańską ludność stolicy, stał się obiektem ogólnego niezadowolenia, zwłaszcza z powodu podatków, albowiem dla finansowania swych operacji militarnych emir narzucił jej nowe daniny. Potępiano to jako postępowanie sprzeczne z zasadami islamu, gdyż zgodnie z Koranem muzułmanie mieli płacić tylko dwa rodzaje podatków: uszr, czyli dziesiątą część dochodów, i sadakę, obowiązkową jałmużnę na rzecz ubogich. Duchowieństwo szczególnie oburzało tolerowanie przez emira publicznego zgorszenia, zwłaszcza sprzedaży wina, na co zezwalał w celu zwiększenia dochodów. W następnych latach w Kordobie wrzało, gdy Al-Hakam, który często wyruszał, by

tłumić inne lokalne bunty, zostawiał stolicę w rękach nadętych pełnomocników i znienawidzonej gwardii pałacowej.

Przełomowym punktem stało się zabicie wiosną 818 roku mieszkańca miasta przez członka straży pałacowej i nieczuła, a nawet gniewna reakcja emira na protesty, które wywołało to wydarzenie. Wybuchło powstanie. Jego epicentrum znajdowało się w dzielnicy Szakunda (z łacińskiej „secundy"), leżącej na południowym brzegu Gwadalkiwiru. Zamieszkana głównie przez świeżych konwertytów, robotników i rzemieślników, była żyzną glebą dla agitacji religijnej. Za zachętą grającego pierwsze skrzypce fakiha ogłoszono najpierw powszechny strajk, ale w końcu mieszkańcy chwycili za broń i ruszyli przez rzymski most do szturmu na miasto. Katastrofie zapobiegła tylko szybka akcja kuzyna Al-Hakama, Ubajda Allaha Ibn Abd Allaha, który wyprowadził oddziały boczną bramą i zaskoczył powstańców od tyłu. Gdy Al-Hakam wydał Szakundę na łup swoich wojaków, przysięgając, że zaorze to przedmieście i posieje tam pszenicę, przez trzy dni trwała rzeź. Plądrowano domy, kobiety brano do niewoli, a chłopców kastrowano. Czwartego dnia emir rozkazał wstrzymać dalsze działania odwetowe i ogłosił werdykt: trzystu prowodyrów buntu miało zostać publicznie ukrzyżowanych, a całej pozostałej populacji Szakundy – tysiącom muzułmanów, a także chrześcijan i żydów – dał cztery dni na opuszczenie Al-Andalus. Niektórzy udali się do Fezu, gdzie przyjął ich jego władca, emir Idris II, a inni dotarli aż do Egiptu. Jedna grupa uchodźców podbiła bizantyjską Kretę i ustanowiła tam niepodległy emirat.

Pozostałe lata Al-Hakama były spokojniejsze – starał się odzyskać reputację wśród ulemów i zwykłych ludzi. Sprytnie przebaczył głównym fakihom, którzy brali udział w powstaniu, i w geście dobrej woli pozwolił namaszczonemu przez siebie następcy, Abd ar-Rahmanowi, wytoczyć proces swemu chrześcijańskiemu zausznikowi, Rabiemu Ibn Teodolfo, który odegrał jedną z głównych ról w stłumieniu rewolty. Ponieważ emir już niedomagał, jego syn postanowił wykorzystać szansę i pozbyć się bogatego i znienawidzonego dworaka, a przy okazji zapoczątkować nową epokę współpracy z elitą religijną. Tak więc kilka dni przed śmiercią Al-Hakama potężny niegdyś chrześcijański notabl został, ku wielkiemu zadowoleniu ludności, publicznie ukrzyżowany. Słynny kordobański poeta, Ibn asz-Szamir, opisał egzekucję tego „niewiernego, który umocnił swój własny lud i sprowadził przez to na siebie zemstę Boga" wierszem, opiewając śmierć, która „napełniła ludzi radością", i wychwalając nowego emira jako szczo-

drego, wspaniałego i oddanego Bogu [6]. Nie było w tym ani trochę przesady – objęcie tronu przez Abd ar-Rahmana II zwiastowało nadejście nowej ery w historii islamskiej Hiszpanii.

Emirat, który odziedziczył Abd ar-Rahman II, bardzo się różnił od tego, który około sześćdziesięciu lat wcześniej ustanowił jego pradziad. Al-Andalus przeistoczyła się wskutek polityki umajjadzkich władców i działania głęboko ukrytych, ale potężnych sił w jej społeczeństwie i kulturze. Nie była już mozaiką lokalnych porozumień o podziale władzy i miała cechy zorganizowanego państwa. Duża część jej terytorium została podzielona na kury (prowincje), które najczęściej skupiały się wokół dużych miast, gdzie osiedliła się większość Arabów. Każdą kurą zarządzał mianowany przez emira wali, który nie miał prawa przekazać urzędu swoim potomkom, ale często cieszył się znaczną niezależnością. Dowództwo wojskowe w każdej prowincji sprawował prefekt, czyli ka'id. Kilka obszarów przygranicznych – „marchii" (*sughur*; w l. poj. *saghr*) – z głównymi ośrodkami w Badajoz/Méridzie, Toledo, Saragossie i wcześniej w Huesce (Waszce), zachowało połowiczną niezależność. W marchiach władza wojskowa nie była oddzielona od cywilnej, co skłaniało miejscowe dynastie wojskowe do sprzymierzania się, łączenia i przejmowania kontroli nad tymi terenami. Emirowie tolerowali ten stan rzeczy, dopóki owi namiestnicy pozostawali wobec nich lojalni.

Stolicą stała się teraz Kordoba – siedziba emira i centrum administracji. Wymiar sprawiedliwości nadzorował mianowany przez emira kadi al-dżama'a (najwyższy sędzia). Podatki pobierano w dużej części w pieniądzach, a gospodarka zaczęła nabierać tempa dzięki większej dostępności cennego metalu (pozyskiwanego między innymi z ogołacanych kościołów) do bicia monet oraz rozwojowi rzemiosła i rynku dóbr w Kordobie, a także stolicach prowincji, Sewilli, Saragossie, Toledo i Walencji. Miejscowa waluta w Al-Andalus w tym okresie świadczy o powiększaniu się liczby osób płacących podatki oraz o islamizacji administracji. Pierwszych trzech emirów biło monety nie tylko ze złota, ale też ze srebra; w obiegu były nawet miedziane *fulus* (grosze; w l. poj. *fals*). Względna obfitość i różnorodność tych monet umożliwiała Al-Andalus przejście do opartej na pieniądzu, skomercjalizowanej gospodarki typu, który prawie zniknął z łacińskiej Europy jeszcze przed upadkiem cesarstwa rzymskiego.

Starając się zapobiec regionalnym rebeliom, emirowie stopniowo odsuwali na bok arabską elitę i werbowali najemników, niewolników oraz jeńców do armii, a także wspomagali inne grupy, by zrównoważyć siłę starych rodów. Jednak mimo że syryjska elita była w zaniku, arabska kultura coraz mocniej się ugruntowywała, ponieważ zdobywcy poślubiali kobiety wywodzące się z rdzennej ludności i włączali ich rodziny do swoich drzew rodowych oraz do swojej kultury. Aczkolwiek rodziny tych muwalladów przechodziły na islam i zanurzały się w kulturze arabsko-muzułmańskiej, niekoniecznie odrywały się od swoich korzeni. Pomniejsi nobilowie z pogranicza podtrzymywali więzi ze swoimi byłymi współwyznawcami, którzy mieszkali poza emiratem, zawierali z nimi małżeństwa i sojusze dla osiągnięcia wspólnych celów. Wśród osób, które uważały, że są Arabami, przynależność rodowa i plemienna zaczęła służyć raczej jako oznaka społecznego prestiżu niż rama akcji politycznych.

Zmieniała się także sytuacja tych chrześcijan, którzy nie przeszli na islam. Część biskupów, którzy nie uciekli po podboju, znalazła zatrudnienie u nowych władców i stała się ich lokalnymi przedstawicielami, aminami („zaufanymi pośrednikami”), którzy administrowali chrześcijanami i pobierali od nich podatki, albo samodzielnie, albo wraz z kumisami („hrabiami”), wybieranymi spośród starej arystokracji. Ale około roku 800 biskupi prawie zniknęli z islamskiej administracji, bo w miarę jak coraz więcej mieszkańców miast przyjmowało religię zdobywców, ich trzódki i wpływy malały. Tracili też znaczenie i majątki chrześcijańscy właściciele ziemscy. Na przykład syn Wittizy, Ardabast, pierwszy kumis, któremu początkowo udało się zachować znaczne posiadłości, został doprowadzony do nędzy, gdy Abd ar-Rahman I skonfiskował jego włości i oddał je klientom Umajjadów.

Około 800 roku na obszary, gdzie powstała administracja, zaczęło powracać miejskie życie. Jednak same miasta tak się zmieniły, że nie poznaliby ich dawni mieszkańcy. Rozebrano ocalałe budynki z czasów rzymskich, a to, co pozostało z sieci prostych ulic i otwartych przestrzeni publicznych, zabudowano w arabsko-muzułmańskim stylu. Członkowie rodów osiedlali się gęsto w tych samych dzielnicach, które zamieniły się w labirynty uliczek z typowymi dla islamskiego Wschodu, stanowiącymi zamknięte całości, pozbawionymi okien od strony zewnętrznej domostwami. Rezygnacja z pojazdów konnych na rzecz jucznych mułów i wielbłądów oznaczała, że ulice nie musiały już być szerokie i proste; z reguły odzwierciedlały one teraz naturalne ukształtowanie terenu, na którym poło-

żone było miasto, często meandrując wokół wzniesień jak woda po zdarzających się sezonowo, ale ulewnych deszczach, tak charakterystycznych dla znacznej części półwyspu. Ciągnący do miast lud wiejski, składający się w większości ze świeżo nawróconych na islam, budował domy na przedmieściach i podejmował pracę w zawodach, na które dzięki niedawno ożywionej gospodarce patronatu było teraz zapotrzebowanie.

Rdzennej ludności nie zachęcano do zmiany wiary, ale w drugiej ćwierci IX wieku transformacja religijna społeczeństwa była już zaawansowana. Wśród pierwszych konwertytów byli członkowie elity, którzy mogli dzięki temu chronić swoje majątki i pozycję społeczną, oraz niewolnicy, którzy w wizygockiej Hiszpanii stanowili liczną rzeszę. Jako że niemuzułmanom nie wolno było posiadać muzułmańskich niewolników, ci drudzy mogli widzieć w przejściu na islam sposób na wyzwolenie, mimo to nie pojawiła się wśród nich wielka fala nawróceń. Żeby przejść na islam, trzeba było mieć muzułmańskiego patrona, a poza tym dla biedaka często lepiej było pozostać niewolnikiem bogatego muzułmanina, niż stać się wyzwoleńcem bez grosza przy duszy. W wizygockiej Hiszpanii Kościół był pod kontrolą posiadaczy ziemskich, którzy budowali i wyposażali świątynie dla zależnego od siebie duchowieństwa. Można sobie wyobrazić, że po przejściu dużej części tej warstwy na islam coraz trudniej było znaleźć duszpasterzy, a kościoły i kaplice stały zaniedbane albo opuszczone. A skoro chrześcijaństwo na wsi pozostawiono samo sobie, wielu wieśniaków znalazło drogę do islamu nawet bez zachęty ze strony swoich panów.

Chłopi, którzy emigrowali do miast, napotykali tam prężną islamską kulturę, a w tym zdominowanym przez muzułmanów świecie przyjęcie ich wiary dawało perspektywę uzyskania pełni praw, zdobycia większego prestiżu (przynajmniej względem niemuzułmanów) oraz szans zatrudnienia i zyskania protektora. Mimo że islam nadal dopiero się tworzył, ze swoimi egalitarnymi hasłami, wspólnotowymi rytuałami, takimi jak modlitwa i poszczenie, a także jako nowa, dynamiczna religia, która obiecywała lepszy byt nie tylko w życiu pośmiertnym, ale również tu i teraz, mógł się wydawać pociągający. Rzadkim wyjątkiem od powszechnego upadku zorganizowanego chrześcijaństwa były prywatne wiejskie klasztory, fundowane przez zamożniejsze rodziny chrześcijańskie z dala od nadzoru muzułmańskich władz religijnych oraz islamskich konwertytów.

W niektórych regionach wiejskich chłopi i niewolnicy wciąż pracowali na wielkich latyfundiach w stylu rzymskim, które przeszły w ręce muzułmanów. Prawdopodobnie niewiele się zmieniło na obszarach, gdzie mieszkający w wioskach wolni kmiecie uprawiali swoje kawałki ziemi. Jednak radykalnie zmieniły się tereny zasiedlone przez rody berberskie. Chociaż Berberowie, którzy zostali w Al-Andalus, wkrótce zatracili swój język, to – jak się wydaje – jeszcze przez wiele pokoleń zachowali swoją zwyczajową organizację społeczną. Utworzyli tradycyjne, egalitarne osady i gospodarstwa rolnicze oraz przeszczepili z Afryki Północnej system nawadniania pól i podziału ziemi, który pomógł im położyć podwaliny pod rychły, ogromny wzrost produkcji rolnej.

W całej Al-Andalus rosła świadomość islamskiej tożsamości, podczas gdy sam islam stawał się coraz bardziej złożony i zorganizowany. Na abbasydzkim Wschodzie pojawiały się nowe szkoły interpretacji prawa, postępowało studiowanie Świętej Księgi islamu i coraz bardziej wyrafinowana stawała się krytyczna analiza hadisów. Rodziło się poczucie normatywnej islamskiej praktyki, które za pośrednictwem uchodźców, pielgrzymów i wędrownych nauczycieli przenikało na Zachód. W Al-Andalus budowano więcej meczetów, gdyż dzielenie miejsc kultu z chrześcijanami zaczęto postrzegać jako niewłaściwe. Zakładano osobne cmentarze muzułmańskie. Pojawiały się lokalne cele pielgrzymek, takie jak Kordoba, gdzie znajdujący się w Wielkim Meczecie i będący przedmiotem dumy egzemplarz Koranu, który rzekomo trzymał Usman w chwili, gdy padł z ręki zabójcy, i Saragossa z grobami dwóch Tabi’un (Towarzyszy Towarzyszy Proroka) przyciągały wiernych. Do praktyki religijnej włączano kult miejsc w okolicach wiejskich, długo czczonych przez pogan i chrześcijan. Na całym półwyspie zwykli ludzie przerywali pracę, by się wspólnie obmywać i modlić – pięć razy dziennie, jeśli byli bardzo pobożni, w piątkowe południe, jeśli mniej – zwracając się w stronę Mekki wraz z niezliczonymi rzeszami wiernych od Atlantyku po Indus we wspólnej choreografii wiary. Muzułmańskie prawo i arabskie obyczaje zaczęły kształtować stosunki społeczne i stosunki między osobami obu płci, politykę wewnętrzną, zachowania publiczne, sposób ubierania się, pojęcia czystości i przyzwoitości oraz wybór diety i rozrywek. Wszędzie oprócz odizolowanych wiosek koślawa łacina, którą mówili Wizygoci, ustępowała miejsca arabskiemu jako językowi administracji i rozmów codziennych, odbierając mowę – nie tylko w znaczeniu przenośnym, ale i dosłownym – tym chrześcijanom, którzy kilkadziesiąt lat

wcześniej mieli nadzieję, że arabska okupacja będzie bolesnym, ale krótkim epizodem.

Podsumowując, kiedy Abd ar-Rahman II wstępował w 822 roku na tron, islamska Hiszpania była naprawdę islamska i mimo wyzwań, którym musiała stawić czoło, zmierzała do dobrobytu. Dynastia, która nią rządziła, była stabilna, izolacja geograficzna zapewniała jej ochronę przed wrogami, a w miarę jak jej gospodarka się umacniała, stale rosła liczba ludności, od prawdopodobnie trzech czy czterech milionów w epoce Wizygotów do ponad siedmiu około roku 800. Ale sukcesy miały przynieść zagrożenia, zarówno ze strony innych mocarstw, jak i nowych fakcji w politycznej kulturze Andaluzji. W następnym stuleciu islamska Al-Andalus wejdzie na scenę światową i z prowincjonalnego emiratu przeistoczy się w potęgę o znaczeniu międzynarodowym. Jednak cały czas wydawało się, że jeden źle postawiony krok zakończy się katastrofą.

CZĘŚĆ II

TRANSFORMACJA, 820–929

Emirat Umajjadów i Zachód, 820–929
Akwizgran
Ocean Atlantycki
Zatoka Biskajska
Alpy
GÓRNA BURGUNDIA
Frankowie Zachodni (Karolingowie)
DOLNA BURGUNDIA
PROWANSJA
Longobardowie
Rodan
Nimes
Arles
Fraxinet
Marsylia
Narbona
Tuluza
RONCEVAUX (778)
Pampeluna
Pireneje
Ebro
KRÓLESTWO PAMPELUNY
KRÓLESTWO ASTURII
LA RIOJA
MARCHIA GÓRNA
„MARCHIE HISZPAŃSKIE"
Girona
Barcelona
Huesca
Tudela
Saragossa
Tortosa
Gijon
Oviedo
A Coruña
Santiago de Compostela
Iria Flavia
Astorga
León
Braga
Zamora
Simancas
Duero
Porto
MARCHIA ŚRODKOWA
Emirat Umajjadów
Coimbra
MARCHIA DOLNA
Tag
Toledo
Walencja
Majorka
BALEARY
Lizbona
Mérida
Beja
Sewilla
Guadalkiwir
Kordoba
Bobastro
Malaga
Kadyks
Algeciras
Ceuta
Cieśnina Gibraltarska
Morze Śródziemne
Tunis
Kairuan
Atlas Tellski
Atlas Tellski
Aghlabidzi
REGION NAKUR
Atlas (Rif)
Fez
Idrysydzi
Rustamidzi
Ifrikijja

5

Emirat na skraju przepaści

Na wysokiej górskiej przełęczy w zachodnich Pirenejach walczy dzielny Roland, hrabia Bretanii i rycerz Karola Wielkiego, zabijając bezlitośnie wrogów. Został otoczony przez pogańskich Saracenów, wskutek zdrady fałszywego sprzymierzeńca, muzułmańskiego króla Marsyla, i podstępnego rycerza Ganelona. Kiedy trupy straży tylnej, której przewodził, słały się gęsto wokół niego, wiedział, że koniec jest już bliski. Pojąwszy, że nie ma wyjścia, dumny, że zginie za chrześcijaństwo, unosi swój potężny róg, Olifanta, i dmie weń z całej siły, wzywając główne siły Karola Wielkiego, by go pomściły na niewiernych. Tak się przy tym natęża, że pękają mu skronie i pada martwy, a „Uszami mózg mu się wylewa” [7]. Tak opisuje to wydarzenie *Pieśń o Rolandzie*, chyba najsłynniejszy ze średniowiecznych poematów rycerskich, zwanych *chansons de geste*, który stał się narodowym eposem francuskim. Chociaż opisana tu śmierć bohatera jest czystym późnośredniowiecznym wymysłem, świadczy o zwarciu między europejskim chrześcijaństwem i islamską Al-Andalus, które było wielowymiarowe i którego uczestnicy kierowali się zarówno ideologią, jak i pragmatyzmem.

Postrzeganie islamu przez Europejczyków mieszkających poza Hiszpanią kształtowały takie właśnie średniowieczne eposy rycerskie jak *Pieśń o Rolandzie*. Poemat ów rzekomo opisuje wyprawę Karola Wielkiego z 778 roku na podbój Al-Andalus, którego miał on dokonać skuszony propozycją Marsyla, króla Saragossy, obiecującego przyjąć chrzest i podporządkować się cesarzowi. Ale poemat ten został napisany trzy wieki później, kiedy rozwijał się ruch krucjatowy, a frankijscy rycerze szukali fortuny, walcząc z muzułmanami w Hiszpanii. W istocie w 778 roku Karol Wielki nie był jeszcze cesarzem, a jego działania militarne skupiały się na pogańskich Sasach na północnym zachodzie i chrześcijańskich Longobardach w Italii. Wstrząsana rebeliami Al-Andalus była dla niego po prostu jeszcze jedną okazją. Tak więc po spacyfikowaniu Septymanii jego siły w roku 778 przekroczyły Pireneje i z pomocą miejscowej ludności zajęły Gironę, miasto

położone na północ od Barcelony, ustanawiając tam strefę graniczną, która została potem nazwana Marchiami Hiszpańskimi, a jeszcze później Katalonią.

Karol Wielki przybył tam, ponieważ namiestnicy Barcelony (Barszaluny) i Saragossy – dumni Arabowie, którzy nie mieli zamiaru podporządkować się zbiegłemu z Syrii umajjadzkiemu pociotkowi – wysłali posłów na jego dwór, który znajdował się daleko na północy, na saskiej granicy, z prośbą o wsparcie buntu przeciw Abd ar-Rahmanowi I. Uznali, że lepiej będzie przysiąc wierność odległemu frankijskiemu królowi, niż musieć służyć muzułmańskiemu władcy rezydującemu tak blisko domu. Ich plan współgrał z interesami Karola Wielkiego, który chciał zabezpieczyć południową granicę swojego państwa i spacyfikować stale buntujących się Basków (Baszkuni). Centrum baskijskiego oporu była Pampeluna, mocno ufortyfikowana reduta wtulona w zachodnie Pireneje. Karol Wielki dotarł ze swą armią do Saragossy, metropolii założonej siedem wieków wcześniej przez cesarza Augusta, co jednak arabscy geografowie przypisywali biblijnemu Salomonowi. Opasana potężnymi i lśniącymi, wzniesionymi przez Rzymian murami, leżała w sercu szerokiej, żyznej doliny, rozciągającej się po obu stronach spokojnego Ebro i okolonej rdzawoczerwonymi skałami; była – mówiąc słowami andaluzyjskiego geografa z X wieku – „białą plamą otoczoną rozległą szmaragdową zielenią okolic” [8].

Jednak, ku konsternacji Karola Wielkiego, namiestnik Husajn Ibn Jahja odmówił otworzenia bram – zapewne niedawne podboje dokonane przez frankijskiego króla skłoniły go do ponownego przemyślenia złożonej mu propozycji. Zajęcie Saragossy siłą byłoby niemożliwe, więc Karol zrezygnował z oblężenia i powiódł swą armię na północny zachód, ku Pampelunie, której ludność natychmiast się poddała i chętnie – przynajmniej tak się wydawało – złożyła mu hołd. Karol Wielki nie miał pojęcia, że najważniejsze pampeluńskie rody – chrześcijanie, którzy pół wieku wcześniej zrzucili jarzmo muzułmańskiej władzy – dzięki zawieranym od pokoleń małżeństwom były spowinowacone z sąsiednimi rodami muwalladów. Gdy dumny i pewien siebie król odjechał, zdjąwszy przedtem w geście dominacji bramy Pampeluny z zawiasów, pułapka się zatrzasnęła.

Droga powrotna Karola Wielkiego do Akwitanii wiodła przez przełęcz Roncevaux (Roncesvalles), gdzie jego armia musiała iść wąskim i długim wąwozem, po którego bokach rósł gęsty las. Czekały tam na nią w zasadzce oddziały rodów z Pampeluny i ich muzułmańskich powinowatych. Gdy po

przejściu głównych sił armii frankijskiej do wąwozu wjechały tabory, a za nimi straż tylna – dowodzona według legendy przez bohaterskiego Rolanda – na niemal bezbronnych Franków runął grad kamieni i pocisków. Ich potężna jazda, uwięziona między lesistymi zboczami, nie mogła wykonać szarży. W końcu spadli na nich sami napastnicy, zmasakrowali spanikowanego wroga i zdobyli królewski skarbiec oraz zapasy dla wojska. Mimo że później ten epizod przybierze kształt antyislamskiej legendy, współcześni doskonale wiedzieli, kogo mają o to obwiniać. Mówiąc słowami Einharda, biografa Karola Wielkiego, w Roncevaux przyszły cesarz „posmakował zdrady Basków” [9].

I rzeczywiście, zamiast doprowadzić do wojny z Al-Andalus, porażka ta skłoniła władcę Franków do wysłania szeregu poselstw, a późniejsze źródła twierdzą nawet, że zaproponował on oparty na małżeństwie sojusz między obu panującymi rodami. Wprawdzie Karol Wielki pozował na chrześcijańskiego monarchę i obrońcę Kościoła, ale do władców muzułmańskich nie podchodził inaczej niż do chrześcijańskich i w rezultacie stosunki między Umajjadami i dynastią karolińską zaczęły się opierać na pragmatyzmie i wykorzystywaniu nadarzających się szans.

Chociaż ich ziemie położone były daleko od siebie, władcy krajów leżących w basenie Morza Śródziemnego i poza nim doskonale o sobie wiedzieli. Regularnie przemierzali ten rejon posłowie, wioząc egzotyczne dary jako świadectwa potęgi swych panów, zawierając traktaty i przywożąc cenne informacje. Wśród podarków przekazanych przez legendarne poselstwo wysłane w 801 roku przez abbasydzkiego kalifa Haruna ar-Raszida do Karola Wielkiego znajdowały się „słoń, balsam, nard (aromatyczna roślina) oraz różne maści, olejki, przyprawy, perfumy i leki”, a także zegar mechaniczny, natomiast wysłannicy z aghlabidzkiej Afryki przywieźli „północnoafrykańskiego lwa i numidyjskiego niedźwiedzia, czerwony barwnik z Hiszpanii i purpurę z Tyru” – dary odpowiednie dla cesarza [10]. A taki właśnie tytuł nosił w roku 801 Karol Wielki, który w Boże Narodzenie poprzedniego roku został koronowany przez papieża Leona III na „cesarza rzymskiego”. Przy założeniu, że uzyskanie tej godności było częścią jego szerszego planu pokonania Bizancjum i ustanowienia nowego imperium rzymskiego pod frankijskim panowaniem, abbasydzki kalifat, wróg Bizancjum, był jego naturalnym sprzymierzeńcem. Natomiast aghlabidzcy sojusznicy Abbasydów w Ifrikijji mieli z Karolem Wielkim wspólny interes w osłabieniu rządzonej przez Umajjadów Al-Andalus.

A zatem pokój między Frankami i Umajjadami był zimny, ponieważ każda ze stron wykorzystywała słabości drugiej. Na przykład w 801 roku syn Karola, Ludwik Pobożny, zdobył po krótkim oblężeniu muzułmańską Barcelonę. Następne frankijskie wyprawy w głąb Al-Andalus doprowadziły do krótkotrwałego zajęcia Tarragony (Tarrakuny) i wielokrotnych napaści na Tortosę (Turtuszę), główny port śródziemnomorski na północnym zachodzie. Emirowie odpowiadali tym samym – w latach dwudziestych wsparli antykarolińskie powstania w Katalonii, w 840 roku oblegli Narbonę, odbili na krótko Barcelonę, a w roku 856 złupili Gironę. W 824 historia się powtórzyła, gdy frankijska armia, która opanowała Pampelunę, wpadła ponownie w zasadzkę na przełęczy Roncevaux, tym razem zastawioną przez baskijskich wojowników i ich powinowatych, Banu Kasi. Żadna z tych kampanii nie przyniosła zdecydowanego rozstrzygnięcia, więc w końcu ukształtowała się stabilna granica, przebiegająca od miejsca znajdującego się tuż na południe od Barcelony na zachód wzdłuż podnóża Pirenejów. Muzułmanie sprawowali kontrolę nad równinami, natomiast w odległych górskich dolinach panowali miejscowi chrześcijańscy władcy. Sytuacja była patowa.

Kampanie Karola Wielkiego nie pozostały jednak bez wpływu na to, co się działo w Al-Andalus, ponieważ pogłębiły kłopoty, które czekały Umajjadów w Saragossie i w dolinie Ebro, regionie, którym rzadko dawało się skutecznie rządzić z południa, nawet w czasach Wizygotów. Zwano je teraz Marchią Górną (Saghr al-A'la) lub Marchią Najdalszą (Saghr al-Aksa), prowincją kresową, jedną z trzech marchii ustanowionych w IX wieku, do których należały też Marchia Środkowa (Saghr al-Awsat) z władzą w Toledo i Marchia Dolna (Saghr al-Adna) z głównym ośrodkiem w Méridzie. Jeśli chodzi o Pampelunę, wysyłano do niej od czasu do czasu ekspedycje karne, ale okazało się, że to miasto leży za daleko, by Kordoba mogła nad nim zapanować. Dla swojego bezpieczeństwa przyrzekło podległość młodemu chrześcijańskiemu królestwu Asturii, chociaż nadal od czasu do czasu składało daninę Kordobie i zachowało silne więzi z Saragossą. Eneko (po hiszpańsku Iñigo) Aritza (Jannaku Ibn Wanniku po arabsku), pierwszy „król Pampeluny", musiał wysłać swego syna Garseę (Garcíę) na wychowanie na dwór emira w Kordobie, a jego córka Oneka (Iñiga) wyszła pod koniec IX wieku za umajjadzkiego emira Abd Allaha.

Tymczasem w Saragossie powtarzające się rebelie Husajna Ibn Jahji przyspieszyły koniec arabskiego panowania i utorowały muwalladom Banu Kasi drogę do przejęcia władzy. Ten ród o hiszpańsko-rzymskich korzeniach, którego patriarcha, Kasjusz (od niego się wzięła nazwa „Kasi" lub „Banu Kasi", czyli „ród Kasjusza"), przeszedł w czasie podboju na islam, umocnił się dzięki związkom małżeńskim z przedstawicielami i przedstawicielkami muzułmańskich i chrześcijańskich rodów w dolinie Ebro i w Pirenejach. W 839 roku prawnuk Kasjusza, Musa Ibn Musa, postanowił założyć z pomocą swego wuja, Eneka Aritzy, niezależne królestwo ze stolicą w Saragossie. Emir Abd ar-Rahman II nie mógł sobie pozwolić na utratę Musy, a więc stosując na przemian wymuszanie i kompromis, wszczął serię najazdów na Pampelunę, które ogłosił dżihadem. Zobowiązywało to Musę do wzięcia w nich udziału i zaatakowania swego sojusznika Eneka.

W 852 roku, gdy umarli zarówno Abd ar-Rahman, jak i Eneko Aritza, Musa zwrócił się przeciwko byłym sojusznikom w Pampelunie i zaatakował sprzymierzonych z Frankami panów Kastylii oraz asturyjskich chrześcijan. Stylizował się teraz na „trzeciego króla Hiszpanii", a nowy emir, Muhammad I, zajęty gaszeniem buntów na południu, nie miał wyboru i musiał dać Musie wolną rękę na północy, pod warunkiem że nominalnie uzna on zwierzchność Kordoby. W zamian za to Muhammad mógł sobie przypisać część zasług za kampanie Musy, w tym za złupienie w 856 roku Barcelony. Musa zmarł w 862 roku, ale dziesięć lat później jego ród – zwany już na jego cześć Banu Musa – na którego czele stali jego czterej synowie, Lubb (Lope), Fortun, Mutarrif i Isma'il, znowu zajął Marchię Górną. W odpowiedzi Muhammad I zaczął wysyłać przeciw nim ekspedycje i zabiegać o względy rywalizujących z nimi rodów, w tym muwalladów Banu Amrus i arabskich Banu Tudżib. Jednak wyparcie z tamtego regionu Banu Kasi okazało się po prostu niemożliwe. Potężne mury obronne czyniły z Saragossy miejsce prawie nie do zdobycia, a cała marchia usiana była zamkami i ufortyfikowanymi miastami, takimi jak Tudela (Tutila) i Huesca, które łatwo mogły się oprzeć ekspedycjom, jakie byli w stanie wysłać emirowie.

Jednak czas sprzyjał Umajjadom. Pod koniec lat osiemdziesiątych IX wieku synowie Musy i ich potomkowie walczyli już każdy z każdym, co umiejętnie podsycali Umajjadzi, na przemian udzielając im pomocy i cofając wsparcie oraz zachęcając członków rodu do zwrócenia się przeciwko pozostałym. Banu Kasi też to składali Umajjadom przysięgi wierności, to je

łamali, kiedy nadarzyła się ku temu okazja. Ten cykl naprzemiennych ugód i zdrad kontynuował na przełomie wieków prawnuk Musy, Muhammad Ibn Lubb, a potem jego syn Lubb Ibn Muhammad. Podobnie jak pradziad, Lubb Ibn Muhammad łączył strategię agresywnych działań militarnych z intensywnymi zabiegami dyplomatycznymi, w tym zawieranymi poprzez związki małżeńskie sojuszami z lokalnymi muzułmańskimi i chrześcijańskimi rodami. Ale po roku 907, kiedy Lubba Ibn Muhammada spotkała pod Pampeluną śmierć podczas kampanii przeciw temu miastu, potęga Banu Kasi szybko osłabła. Główni członkowie rodu zbiegli na ziemie chrześcijańskie, gdzie się nawrócili i zostali przyjęci w szeregi tamtejszych możnych, albo wrócili w pokorze, prosząc o łaskę, do Kordoby, gdzie przeszli w końcu na służbę dynastii Umajjadów. Syn Lubba, Muhammad, ostatni z Banu Kasi, został zdradziecko zgładzony przez swego kuzyna, hrabiego Rajmunda z Pallars, z którym wcześniej zbiegł w 929 roku, tym samym, w którym zwycięski emir Abd ar-Rahman III zyskał tytuł kalifa islamu.

Emirowie musieli się zmagać nie tylko z buntowniczymi namiestnikami i frankijskimi wojskami, a kłopoty mogły się pojawić w najmniej spodziewanej postaci. Na przykład w połowie IX stulecia Sewilla, drugie co do wielkości miasto Al-Andalus, cieszyła się od stu pięćdziesięciu lat pokojem. Emirowie odległej o sto pięćdziesiąt kilometrów Kordoby akurat stłumili powstanie jemenickich Arabów, którzy zbuntowali się w latach siedemdziesiątych VIII wieku. Abd ar-Rahman II właśnie ukończył budowę monumentalnego meczetu w Sewilli, a miasto, położone pośród urodzajnych pól i gajów, przeżywało bujny rozkwit. Było rynkiem zbytu dla całego regionu, obfitującego w oliwki, figi, zboże i bydło, i miało port handlowy, który Gwadalkiwir, „wielka rzeka”, łączył ze stolicą państwa na wschodzie i Oceanem Atlantyckim na zachodzie. Jednak to korzystne położenie stało się przyczyną jego zguby, gdy w październiku 844 roku do trawiastego brzegu rzeki przybiły pięćdziesiąt cztery łodzie z dziobami zwieńczonymi głowami smoków. Wyskoczyły z nich setki rosłych, brodatych Skandynawów i z bojowymi okrzykami, wywijając toporami, wpadły do nieufortyfikowanego miasta. Do Al-Andalus przybyli wikingowie. Mieszkańcy pierzchali w popłochu.

Po ograbieniu Sewilli skandynawscy najeźdźcy załadowali łupy i pojmanych mieszkańców na drakkary i powiosłowali z powrotem do bagnistej, przypominającej labirynt delty Gwadalkiwiru, gdzie rozbili obóz. Wkrótce

otrzymali posiłki, a wtedy wrócili do Sewilli, którą plądrowali przez tydzień, podczas gdy Abd ar-Rahman wysyłał rozpaczliwe wezwania do namiestników na południu i zbierał siły, by odeprzeć najeźdźców. Przybycie wikingów nie było zupełnie niespodziewane, ponieważ w poprzednich miesiącach flotylla długich łodzi krążyła po Zatoce Biskajskiej i została odparta w Gijón i A Coruñi przez Ramira I z Asturii. Bardziej dopisało im szczęście w muzułmańskiej Lizbonie (Al-Uszbunie), którą plądrowali przez trzynaście dni, nim popłynęli dalej, do Kadyksu. Stamtąd ruszyli w głąb lądu, grabiąc po drodze bezkarnie wszystko, co wpadło im w ręce. Gdy Sewilla płonęła, a jej garnizon kulił się w fortecy, mieszkańcy miasta znaleźli schronienie w pobliskiej Carmonie (Karmunie), emir zaś nadal zbierał armię.

Wtedy bardzo wyraźne stało się znaczenie zmiennych kresowych możnowładców. Wśród tych, którzy przyprowadzili oddziały, znalazł się sam Musa Ibn Musa z Banu Kasi. Najazd wikingów pogodził emira z buntowniczym panem terenów pogranicza. Musa formalnie potwierdził, że jest klientem w dobrej wierze, uzyskując tym samym od emira zatwierdzenie go na pozycji władcy Marchii Górnej. Natomiast Abd ar-Rahman umocnił się w roli suwerena i wykorzystał siłę militarną Banu Kasi. Dzięki temu 11 listopada 844 roku zaatakowani z zasadzki przez umajjadzką jazdę wikingowie zostali wyparci, a ich łodzie zaatakowane „ogniem greckim”, podobną do napalmu substancją wystrzeliwaną z umieszczonych na okrętach miotaczy. Ponieśli ciężkie straty, a gdy Abd ar-Rahman rozkazał zabić jeńców na polu walki, pozostali przy życiu wycofali się w popłochu. Po serii nieskutecznych najazdów na południowe wybrzeże i być może na Afrykę Północną wikingowie wzięli kurs na swe ziemie. Dla emira bitwa pod Sewillą była tryumfem, więc wysłał heroldów aż do Maghrebu, by roztrąbili o jego wiktorii.

Mniej więcej czternaście lat później wikingowie wrócili. Tym razem emirat był przygotowany. W 858 roku muzułmańska flota przecięła wikingom drogę koło wybrzeża Portugalii, a ich plan spustoszenia doliny Gwadalkiwiru spalił na panewce, gdy się dowiedzieli, że emir Muhammad I wysłał wojsko na ich spotkanie. Będący stale w ruchu Skandynawowie uniknęli starcia z jego flotą i przez Cieśninę Gibraltarską pożeglowali na wschód. Złupili Algeciras, spalili tamtejszy meczet (pierwszy w Al-Andalus) i założyli w porcie swoją bazę wypadową. Stamtąd popłynęli do Maghrebu, wylądowali koło Nakuru, stolicy niepodległego muzułmańskiego państwa, którą splądrowali i skąd wzięli jeńców, w tym kobiety z rządzącej

rodziny. Tymczasem znowu skierowano na nich muzułmańską flotę, więc ruszyli dalej na wschód wzdłuż andaluzyjskiego wybrzeża. Zaatakowali frankijską Septymanię i w końcu założyli obóz zimowy w bagnistej i bezludnej delcie Camargue u ujścia Rodanu.

W krajach śródziemnomorskich, jak wszędzie indziej, sukcesy wikingów zależały w dużym stopniu od elementu zaskoczenia, zwłaszcza gdy napadali na obszary, gdzie od pokoleń nie trzeba było się zmagać z zagrożeniami od strony morza, takie jak wybrzeża Al-Andalus. Skandynawowie niewątpliwie przypływali także w celach handlowych, a przynajmniej po to, by sprzedać lub wymienić na klejnoty czy na coś, czego potrzebowali, mniej nadające się do przewożenia łupy i cenione na lokalnych rynkach zdobycze, takie jak ważni jeńcy. Schwytanych ludzi zmuszali, by służyli im za przewodników i prowadzili ich do następnych celów. Po doświadczeniach na ziemiach angielskich i frankijskich mogli trochę mówić po łacinie albo zabierać pojmanych na Północy duchownych jako tłumaczy. I rzeczywiście źródła podają, że Umajjadom udało się wykupić kobiety z rządzącego rodu z Nakuru, więc musiało dojść do jakiegoś rodzaju negocjacji. Chociaż dla muzułmańskich kronikarzy wikingowie byli barbarzyńcami, czyli Madżus, jak ich nazywali, skandynawska tradycja identyfikuje ich przywódców jako Björna Żelaznobokiego i Hasteina, synów legendarnego Ragnara Lodbroka.

Kiedy skończyła się zima 859 roku, pożeglowali z powrotem w stronę Al-Andalus, ale po drodze zaatakowali Baleary, gdzie dopadła ich flota Muhammada I. Nie mogli ryzykować dalszych strat, więc postanowili wrócić do siebie i z charakterystyczną dla nich pomysłowością przechytrzyli goniących ich muzułmanów, kierując się w głąb lądu. Szerokie i łagodne Ebro było drogą wodną dokładnie takiego typu, do jakiego były przystosowane ich łodzie. Pożeglowali do Tortosy, gdzie chwycili za wiosła i popłynęli pełną parą w górę rzeki, zostawiając w tyle zdaną na wiatr flotę Umajjadów. Poza wodospadami koło Flix, gdzie musieli przenieść łodzie, czekała ich łatwa podróż przez ziemie Banu Kasi. Przepłynąwszy pod rzymskim mostem w Saragossie, dotarli do kraju Basków. Tam zeszli na ląd i pędząc przed sobą jeńców z łupami, spadli na Pampelunę i pojmali jej króla Garseę (syna Eneka Aritzy), za którego uwolnienie zażądali niezwykle wysokiego okupu w gotówce. I tak udało im się dotrzeć do Zatoki Biskajskiej, odtworzyć flotę i pożeglować z jeńcami i łupem do domu. Cała wyprawa trwała nieco ponad rok.

Mimo że najazdy wikingów na islamską Hiszpanię uwiodły wyobraźnię muzułmańskich i chrześcijańskich kronikarzy, nie doprowadziły do dłuższych kontaktów, a ich trwałe skutki były niewielkie. Utrzymuje się, że niektórym z wziętych do niewoli Skandynawów darowano życie i osiedlono ich koło Sewilli, gdzie zostali serowarami (!), ale wynika to z błędnego odczytania arabskiej kroniki. Inne źródło odnotowuje misję dyplomatyczną wysłaną do Skandynawii pod kierownictwem jednego z ulubionych poetów Al-Hakama, Jahji Ibn al-Hakama al-Ghazala, ale to także tylko legenda. Skandynawowie nie rozwinęli też z Al-Andalus trwałych stosunków handlowych, jak to zrobili z abbasydzkim Wschodem. Mogli zaoferować jedynie niewolników, ale choć był tu na nich wielki popyt, była też duża podaż w postaci jeńców branych podczas najazdów na chrześcijańską Północ lub pogan pojmanych we wschodniej Europie i sprowadzanych stamtąd przez frankijskich i żydowskich handlarzy żywym towarem.

Poza napływem niewolników handel międzykontynentalny, w takiej postaci, w jakiej istniał w pierwszej połowie VIII wieku, nie miał w Al-Andalus warunków do rozwoju. Pozostawała ona dość biednym i zapadłym zakątkiem świata; pierwsza epoka jej bogactwa i świetności przeminęła ponad sto lat wcześniej, druga miała dopiero nadejść za tyleż lat. Niewątpliwie drobni muzułmańscy i chrześcijańscy handlarze przewozili niewolników i towary między emiratem i jego sąsiadami. Wymianę towarową z daleko położonymi krajami najwyraźniej zdominowała tajemnicza grupa żydowskich kupców określanych mianem al-rahdanija (albo radanitów), których szlaki wiodły wzdłuż Morza Śródziemnego i przez Bliski Wschód do północnej i wschodniej Europy, a nawet do Indii i Chin. Perski podróżnik i geograf z X wieku Ibn Churadazbeh wskazywał na znaczenie, jakie dla istnienia Al-Andalus mieli „dziewczęta i przystojni chłopcy, których sprowadzają z Francji i Dżillikijji [północnego zachodu], oraz niewolnicy słowiańscy” [11].

Najazd wikingów w 844 roku pokazał, jak bardzo bezbronna wobec morskiej inwazji była Al-Andalus, więc emir natychmiast zlecił budowę floty wojennej. Wzmocniono też obronę nabrzeżną i być może to w tamtym okresie rozwinięto sieć obrony cywilnej w postaci wież obserwacyjnych wznoszonych wzdłuż brzegów morza oraz na granicach lądowych. Komunikując się ze sobą za pomocą sygnałów optycznych, takich jak ogień

i dym, strażnicy mogli szybko przesyłać informacje na duże odległości i ostrzegać przed ruchami wroga lub przed zbliżającym się atakiem.

Te przygotowania odegrały istotną rolę w odparciu drugiego najazdu wikingów, który mimo że był bardzo zaciekły, wyrządził niewiele szkód. Ale Skandynawowie nie byli jedynym zagrożeniem od strony morza, któremu Umajjadzi musieli stawić czoło. W Ifrikijji aghlabidzcy władcy stanęli w obliczu rewolty swoich arabskich poddanych, więc by skierować rozpierającą ich energię w inną stronę, emir Zijadat Allah dokonał w roku 827 najazdu pod sztandarem dżihadu na bizantyjską Sycylię. Jeszcze przed opanowaniem wyspy ich siły parły dalej na północ, na Półwysep Apeniński. W 847 roku złupiły Rzym, zajęły Tarent, ustanowiły w Bari emirat i napadały na miasta portowe na całym wybrzeżu Italii. W połowie IX wieku lokalni chrześcijańscy panowie korzystali z muzułmanów jako najemników. W 870 roku została podbita Malta. Chociaż ataki te nie stanowiły bezpośredniego zagrożenia dla Al-Andalus, Aghlabidzi byli wrogami Umajjadów, którym nie mogli oddać panowania na morzu.

Liczebność umajjadzkiej floty została podwojona, ponieważ stała się ona narzędziem polityki zagranicznej. Silna flota pozwalała na bliższe kontakty z Maghrebem, gdzie Abd ar-Rahman II starał się zostać mediatorem i protektorem małych, ale coraz ważniejszych państw, do których należały Nakur, rządzony przez Banu Idris Fez, rustamidzkie państwo Algierii środkowej i Sidżilmassa, gdzie władzę sprawowali Banu Midrar. Te nieprzewidywalne państewka, zaludnione przez Berberów i rządzone przez berberskie, arabskie albo perskie rody, coraz bardziej pociągały radykalne odłamy doktryny islamu, takie jak charydżyzm czy ibadytyzm, wskutek czego przeciwstawiały się one Abbasydom i ich klientom, Aghlabidom.

Szczególne znaczenie miało państwo Sidżilmassy. Położone we wschodniej części gór Atlas i na obrzeżu zachodniej Sahary, wyłaniało się z wielkiej pustyni jako północny koniec szlaku karawanowego, który prowadził z Sahelu i z trawiastych południowych obrzeży pustyni. Dalej na południe leżały Niger i Ghana, obfitujące w złoto, kość słoniową, niewolników i inne egzotyczne dobra. Flota zbudowana przez Abd ar-Rahmana w odpowiedzi na najazdy wikingów miała się stać środkiem ponownie łączącym – politycznie, religijnie, handlowo i demograficznie – losy Al-Andalus i Maghrebu. Ten odnowiony związek wydźwignie Al-Andalus w X wieku do pozycji supermocarstwa, ale jednocześnie stanie się zarodkiem jej upadku zaledwie sto lat później.

Przekształcenie się emiratu w potęgę morską umożliwiło mu też narzucenie swej woli Majorce (Majurce) i Minorce (Minurce), dwóm strategicznie położonym wyspom, które służyły jako główne ogniwa handlowych i militarnych połączeń z Ifrikijją, Italią i Prowansją. Do końca IX wieku były tylko okresowo pod kontrolą Kordoby, ich ludność pozostawała w przeważającej mierze chrześcijańska, a wpływy islamu były słabe. Dopiero za panowania Muhammada I, następcy Abd ar-Rahmana, rozpoczęto zorganizowaną kampanię w celu ich opanowania. Osiągnięto to pół wieku później, za rządów syna Muhammada I, Abd Allaha, który upoważnił kapra Issama al-Chawlaniego do poprowadzenia floty na Majorkę. Mieszkańcy wyspy stawiali zacięty opór, ale po ośmiu latach walk Al-Chawlaniemu udało się go zdusić. Gdy zarówno emir, jak i nowi poddani uznali go za namiestnika, rozpoczął skoordynowaną politykę islamizacji i rozbudowy infrastruktury – wznosił meczety, łaźnie, gospody dla kupców i inne budynki użyteczności publicznej. Tak oto Majorka stała się punktem wypadowym do najazdów na terytorium frankijskie, zwłaszcza do ataku na Saint-Tropez, który doprowadził do utworzenia w 887 roku stałej bazy we Fraxinecie (obecnie La Garde-Freinet).

Już od lat czterdziestych IX wieku okręty andaluzyjskie nękały porty Septymanii i Prowansji, w tym Arles i Marsylię, oraz miasta leżące w dolinie Rodanu, ale nadal trwają spory o to, jaki charakter miały te kampanie. Były wyprawami pirackimi czy składnikiem celowej polityki Umajjadów zmierzającej do zapanowania nad zachodnią częścią Morza Śródziemnego? Wynikały z pobudek religijnych czy były po prostu dokonywanymi przy nadarzającej się sposobności grabieżami tego samego rodzaju, jaki uprawiali wikingowie? W istocie prawdopodobnie łączyły wszystkie te elementy. Mimo wysiłków „państwu” Umajjadów nie udało się stworzyć scentralizowanej i zdyscyplinowanej armii. Siłę mieli lokalni mocarze, którzy z radością przyjmowali błogosławieństwo emiratu i moralne uzasadnienie, jakie dawał islam ich kampaniom, ale w gruncie rzeczy najazdy te były naturalną reakcją na słabość frankijskiej Prowansji. Słabość tę unaocznił sukces muzułmańskiej enklawy we Fraxinecie, fortecy niemal nie do zdobycia, która w X wieku stała się potęgą pobierającą lenno od sąsiadujących z nią prowansalskich miast i bazą dla wypadów w głąb frankijskiego terytorium, z których najbardziej dramatyczny przebieg miało legendarne spustoszenie w 954 roku wielkiego klasztoru Świętego Galla (Sankt Gallen) w dzisiejszej Szwajcarii.

Jeśli chodzi o Skandynawów, to mieli wrócić do Al-Andalus, ale dopiero w drugiej połowie X wieku, kiedy to w latach 966 i 971 najechali atlantyckie wybrzeże Półwyspu Iberyjskiego na południe od Lizbony. W obu przypadkach odparła ich flota kalifatu. W tym czasie era wikingów zbliżała się już do końca; w ciągu stu lat chrześcijaństwo przyćmiło pogańską wiarę Skandynawów, którzy porzucili półkoczowniczy tryb życia swoich przodków. Wikingowie zostali udomowieni. Niektórzy służyli w cesarskiej gwardii wareskiej w bizantyjskim Konstantynopolu, inni przyłączyli się do wodza Rollo, który w 913 roku podporządkował się frankijskim królom i przyjął tytuł księcia Normandii. W tym drugim wcieleniu Skandynawowie, teraz Normanowie (Al-Ardmanijjun dla Arabów), będą nadal odgrywać ważną rolę w przekształcaniu islamskich krajów śródziemnomorskich i Al-Andalus, uczestnicząc w dokonywanych przez chrześcijańskich książąt późniejszych podbojach ziem muzułmańskich, które zyskały wprowadzającą w błąd nazwę „hiszpańskiej rekonkwisty”.

6

Stworzenie Al-Andalus

Kiedy po dwudziestu sześciu burzliwych latach Al-Hakam umarł, zostawił aż dwudziestu jeden synów i siedemnaście córek. A zatem nie tylko nie cierpiał na brak spadkobierców, ale miał ponad trzydzieścioro dzieci, które mógł wżenić w dobrze zapowiadające się rody i umocnić w ten sposób sieć powinowatych i klientów Umajjadów. Syn, którego w końcu wyznaczył na swojego następcę – ten sam, który jako młodzieniec był rzekomo świadkiem masakry w „dniu fosy” – okazał się trafnym wyborem. Kiedy Abd ar-Rahman II w 822 roku doszedł do władzy, miał trzydzieści lat i był bardzo samodzielny i niezależny – doświadczony w boju i po latach przyglądania się ojcowskiemu bezkompromisowemu podejściu do rządzenia biegły w kierowaniu skomplikowaną polityką, która stanowiła podłoże struktury władzy Umajjadów (i stałe dla niej zagrożenie). Był też fizycznie krzepki i jeśli można ufać późniejszym opisom, odznaczał się wysokim wzrostem, orlim nosem i niebieskimi oczami. By stworzyć jeszcze większe wrażenie, podczerniał przenikliwe oczy antymonem (kohlem), a brodę farbował czerwoną i czarną henną, naśladując Proroka.

Rządził trzydzieści lat i zdołał przekazać władzę synowi, Muhammadowi I, który zasiadał na tronie przez trzydzieści cztery lata, od roku 852 do 886. Taka długowieczność miała duże znaczenie, ponieważ zapewniała spójność i stałość w epoce niemal niegasnących rebelii. Był to też okres, w którym islamska Hiszpania stała się naprawdę islamska, zarówno dzięki konwersji, jak i celowemu tworzeniu przez Abd ar-Rahmana Al-Andalus jako odległego lustrzanego odbicia kalifatu Abbasydów i jego determinacji w przekształcaniu emiratu w kuźnię kultury i gospodarki.

Podczas gdy jego ojciec, Al-Hakam, stawiał bezpośrednio czoło zagrożeniom, Abd ar-Rahman II nauczył się wykorzystywać dla swoich celów religijną elitę i drogą kompromisu przemieniać zbuntowanych poddanych w sojuszników. Dlatego zamiast ukarać Jahję Ibn Jahję al-Lajtiego, malikic-

kiego fakiha berberskiego pochodzenia, który stał za rebelią w Kordobie w 807 roku, emir zrobił go swoim powiernikiem i doradcą religijnym. To samo podejście stosował wobec narowistych namiestników prowincji, na przykład tych, którzy wywodzili się z Banu Kasi w Marchii Górnej, i w Toledo, gdzie mianował na te stanowiska ludzi spośród głównych klientów Umajjadów, często ich zmieniając, by nie zdążyli zapuścić korzeni. Na zachodzie, w Beja (Badża), osobiście ruszył na czele wojsk na zbuntowanego namiestnika, ale gdy tamten zaczął błagać go o pokój, obdarował go w zamian za wierność autonomią. A w Todmirze, gdzie rywalizujące ze sobą arabskie rody walczyły o zdobycie kontroli, pomieszał im szyki, reorganizując prowincję i zakładając nową stolicę w Murcji (Mursiji), nad którą władzę przekazał lojalnym członkom rodziny. Ale potrafił też być bezlitosny. Gdy w latach dwudziestych na Balearach wybuchło powstanie, rozkazał splądrować wyspy i jako władca zażądał należnej mu jednej piątej łupów.

Przeprowadzając restrukturyzację administracji, Abd ar-Rahman II wzorował się bezpośrednio na kalifacie abbasydzkim. Zwiększył liczbę służby domowej, przekształcając „milczących” – złożoną z obcokrajowców gwardię palatyńską – w stałą jazdę i kupując mnóstwo wykastrowanych niewolników do pracy w pałacowej i prowincjonalnej administracji. Eunuchowie ci, z których większość stanowili Saklabowie, czyli pogańscy Słowianie, nie mieli rodzin, więc nie poczuwali się do lojalności wobec nikogo oprócz emira ani nie należeli do żadnej społeczności poza dworem. Najlepiej zapowiadających się spośród nich wyniesiono na wysokie dworskie stanowiska.

Utrzymywał też dobre stosunki z grupą rodów mawalich, arabskich, rdzennie andaluzyjskich i berberskich, z których żadnemu nie pozwalał za bardzo urosnąć w siłę i z których wszystkie wiązały swój los z losem Umajjadów. Osobom piastującym stanowiska oficjalne, takie jak hadżiba, czyli szambelana, które do tej pory były głównie ceremonialne, przyznał realną władzę. Naśladując Abbasydów, stworzył służbę cywilną, która obejmowała różne dziedziny i działy, w tym finanse, sprawy wewnętrzne, obronę i rozwój gospodarczy, każdy pod nadzorem wezyra (ministra), który musiał składać mu regularne raporty. Sformalizowanie kancelarii i wyznaczenie wyszkolonych *kuttab* (sekretarzy, l. poj. *katib*) umożliwiało prowadzenie uporządkowanych zapisów i zwiększało kontrolę władcy nad codziennym funkcjonowaniem emiratu. W celu usprawnienia przekazywania wiadomości na dwór Abd ar-Rahman II ustanowił też służbę pocztową.

Zamiast przeciwdziałać wzrostowi siły religijnej elity czy opierać się jej, Abd ar-Rahman II okiełznał ją, mianując malikickich prawników sędziami i werbując wielu z nich do służby cywilnej. Jeśli lud postrzegał emira jako podstawę ogólnego porządku świata, to w sprawach codziennych szukał rad i wskazówek u ulema. A ponieważ to od zgodnej opinii ulemów zależało, czy dany władca zostanie uznany za prawowitego i należy go słuchać, uczeni w piśmie mieli ogromną władzę, zwłaszcza nad pospólstwem. Natomiast emir był ucieleśnieniem sułtana, czyli najwyższej władzy wykonawczej. Mógł prowadzić wojny, mianować urzędników i rządzić państwem, ale – z nielicznymi wyjątkami – nie stanowił prawa. Jego naturalne oparcie stanowiły: chassa, czyli arystokracja, luźna i nieszczelna warstwa wyższa, składająca się z rodów mawalich, członków starej arabskiej i muwalladzkiej socjety; elita kulturalna i umysłowa oraz ci przedsiębiorcy i awanturnicy, którzy zdobyli fortunę dzięki handlowi lub wojaczce. Do jego zwolenników zaliczały się też czołowe postaci społeczności chrześcijańskiej i żydowskiej – elity mniejszości, które coraz bardziej utożsamiały się z arabską kulturą i obyczajami oraz z powstającym państwem Umajjadów.

Włączenie ulemów do struktury władzy przyniosło też inne korzyści. Ponieważ autorytet w społeczności uczonych wynikał z posiadanej wiedzy, stała się ona naturalną merytokracją, w której szlachetne urodzenie nie gwarantowało prestiżu i nawet najskromniejszy niewolnik czy konwertyta mógł zdobyć sławę i wpływ. Nie było istniejącego w chrześcijaństwie podziału na duchowieństwo i laikat; uczony w piśmie mógł być handlarzem, właścicielem ziemskim, wojownikiem albo łączyć w jednej osobie kilka tych profesji. Prawdę mówiąc, wielu z nich wywodziło się z ludności miejskiej i było rzemieślnikami lub kupcami. W następstwie tego wcześniejszy system lenny zdominowany przez ród Umajjadów zaczął się przekształcać w system, w którym mieszkańcy miast uzyskali głos i udział w kierowaniu emiratem.

W miarę jak Al-Andalus stawała się coraz bardziej arabska kulturowo i coraz bardziej islamska pod względem demograficznym i religijnym, emir w celu wzmocnienia swej władzy zaczął propagować andaluzyjską tożsamość. Dlatego nadal inwestował w monumentalne budynki swej stolicy, Kordoby, a zwłaszcza w Wielki Meczet. Dodano do niego nowy minaret i podwójnie zwiększono powierzchnię sali modlitw. W owym czasie Kordoba miała około 75 tysięcy mieszkańców, trzy razy więcej niż w czasach Abd ar-Rahmana I. Za panowania Abd ar-Rahmana II wzniesiono też nowe

meczety w innych miastach, takich jak Sewilla i Saragossa, które odzwierciedlały rosnącą wielkość społeczności muzułmańskiej. Budynki te pełniły też funkcję polityczną, podnosząc prestiż nie tylko islamu, ale również emirów i namiestników, którzy finansowali ich budowę.

W pierwszej połowie IX wieku ważną rolę zaczął odgrywać handel, zapewniając emiratowi i jego ludności bogactwo. Chociaż podaż srebra była ograniczona, Abd ar-Rahman II bił ogromne ilości dirhamów (drachm) o stałym ciężarze i czystości kruszcu oraz *fulus* z metalu nieszlachetnego. Tak więc pieniądz był szeroko dostępny i darzony zaufaniem. Tę zdrową politykę monetarną kontynuował Muhammad I, który miał stanąć w obliczu niedostatku srebra. Oparł się pokusie dewaluacji, która doprowadziłaby do inflacji i kryzysu zaufania, i po prostu bił mniej monet o tej samej czystości. Co ważniejsze, polityczne zaangażowanie Abd ar-Rahmana II w Maghrebie położyło podwaliny pod przyszłą andaluzyjską dominację w Afryce Północno-Zachodniej, co z kolei dało dostęp do złotych szlaków prowadzących przez Saharę. Tymczasem niektóre produkowane w Al-Andalus towary, zwłaszcza jedwab z jej południowych regionów i świetną skórę z Kordoby, eksportowano do Italii i na frankijską Północ w zamian za niewolników – głównie dziewczęta i eunuchów – i inne luksusowe dobra, zwłaszcza futra. Sprowadzano natomiast bawełnę, konopie i szafran (do farbowania), dostarczając surowca dla rozwijającej się branży tekstylnej.

Rodząca się gospodarka monetarna Al-Andalus była przeciwieństwem gospodarki naturalnej frankijskiej Europy i chrześcijańskiej części Półwyspu Iberyjskiego, gdzie normą pozostawało zniewolenie chłopów, gdzie była mała mobilność społeczna i niska kultura miejska, a infrastruktura i waluta marne. Chrześcijańscy władcy osiągali przychody poprzez bezpośrednią konsumpcję nadwyżek żywności, co zmuszało ich do stałego krążenia z rodziną i dworem po podległych im ziemiach. Ten wędrowny tryb życia przeszkadzał w gromadzeniu łatwo zbywalnego bogactwa oraz w tworzeniu świeckich instytucji i urzędów. W Al-Andalus w miarę wzrostu znaczenia gospodarczego – a zatem i politycznego – mieszkańców miast zmniejszała się rola starych rodów posiadaczy ziemskich. Gdy w ciągu stulecia ta zmiana stała się wyraźniejsza, przyczyniła się do wzniecenia rebelii muwalladzkiej elity, która pod koniec IX wieku omal nie doprowadziła do rozpadu emiratu.

A jaki był ten „abbasydzki Wschód”, w którym Abd ar-Rahman widział wzór dla Al-Andalus? Wiek IX w Bagdadzie to „złoty wiek” Haruna ar-Raszida, *Księgi tysiąca i jednej nocy* oraz Sindbada Żeglarza. Kalifat miał coraz wyższą pozycję na scenie światowej, a jego formalne pierwszeństwo i prestiż w świecie islamu były niekwestionowane. Nie ograniczał się do jednoczenia na swych ziemiach religijnej i prawnej kultury islamu, lecz tworzył też instytucjonalne ramy dla imperium. Kultura arabsko-islamska, silnie przesiąknięta pierwiastkami perskimi, bizantyjskimi, syryjskimi, hebrajskimi i południowoazjatyckimi, wznosiła się na wyżyny wyrafinowania i innowacyjności we wszystkich praktycznie dziedzinach nauki i sztuki, nie wspominając o filozofii i teologii. W miarę przyjmowania przez Abd ar-Rahmana II tych osiągnięć Al-Andalus stawała się coraz bardziej orientalna.

Istotę kosmopolitycznego zwrotu w islamie uosabia nacisk, jaki kładła elita na subtelność i wyrafinowanie (określane ogólnie mianem adabu) jako miarę prestiżu. Największą wagę przywiązywano do języka – błyskotliwości i umiejętności tworzenia złożonych wierszy (najlepiej improwizowanych). Duże znaczenie miały też wiedza o tym, jak się dobrze ubrać i dwornie zachowywać, słuchanie muzyki i śpiewu, jeśli nie osobiste w tym uczestnictwo, oraz dyskutowanie na temat nauki, sztuki i filozofii. Trudno sobie dzisiaj wyobrazić „gospodarkę” mądrości, która rozwinęła się w owym czasie na islamskich i bizantyjskich ziemiach w basenie Morza Śródziemnego i na Bliskim Wschodzie. Książki traktowano jak skarby, a naukę jak złoto – poza tym, że miała wartość sama w sobie, była walutą, za którą kupowano zaszczyty i pozycję, tak tworząc majątek. Mężczyźni starali się ją posiąść albo przynajmniej otaczać się nią, i to nie tylko dla praktycznych korzyści, które z niej płynęły, lecz także jako ozdobę oraz oznakę statusu i władzy. Członkowie elity musieli się odznaczać dodatkowymi zaletami – wiedza i mądrość były obowiązkowe, ale mieli też przejawiać inne, tradycyjnie cenione przez Arabów męskie cechy. Mieli być nieustraszonymi wojownikami, zapalonymi myśliwymi, dobrymi jeźdźcami, nieznużonymi kochankami i nienasyconymi pijakami, poza tym musieli być dumni (ale nie pyszni), zazdrośni (ale nie zawistni), skorzy zarówno do gniewu, jak i wybaczania, gościnni dla obcych, wierni przyjaciołom i bezgranicznie szczodrzy. Wyłaniający się wówczas arabsko-muzułmański ideał mężczyzny był jak rycerz na sterydach, a kluczem do powodzenia Abd ar-Rahmana była zdolność do ucieleśnienia tego nowego wzorca.

Ziarno zasiał ojciec emira. Al-Hakam żywo interesował się poezją i cenił wysoką kulturę. Był mecenasem poetów i astrologów, ściągnął na swój dwór grupę uczonych, którzy pomagali mu kształcić synów. Pod ich wpływem Abd ar-Rahman II stał się wzorem adabu – obsypywał otaczających go literatów pieniędzmi oraz darami i otaczał się ludźmi nauki, tworząc swój wizerunek, który uosabiał powstające na kosmopolitycznym islamskim Wschodzie wyobrażenia prestiżu.

Był to wizerunek władcy idealnego: dzikiego i nieposkromionego lwa, ale wielkodusznego i hojnego dla tych, którzy wykazywali się takim samym hartem ducha, nawet jeśli ośmielali się mu przeciwstawić. Nie sposób było przewidzieć ani jego napadów wściekłości, ani przejawów łagodności, co było celowym postępowaniem, które miało sprawiać, by jego poddani, służba i petenci nigdy nie mogli być pewni tego, co się stanie. Nie był kanapowym dowódcą i ruszał do bitwy na czele swych wojsk – nigdy lekkomyślnie ani zuchwale, lecz jak człowiek ufny w swoje przeznaczenie. Jako uczony mąż znał na pamięć Koran, pisał poezję i studiował astrologię. Dowodem jego jurności i potencji seksualnej był legion dzieci, którym obdarzyły go żony i dziesiątki nałożnic. Mimo że brak dziewictwa nie był hańbiącym piętnem, emir zwracał szczególną uwagę na to, by nigdy nie brać kobiety, która spała z innym. To, co należało do niego, było tylko i wyłącznie jego własnością.

Jak było w zwyczaju na Wschodzie, założył tiraz, czyli królewską pracownię jedwabiu, która wytwarzała regalia, dary dla jego faworytów i zagranicznych dygnitarzy oraz dekoracje pałacu. A gdyby były jeszcze jakieś wątpliwości co do jego majestatu, rozwiewało je życie na jego dworze, które przybierało coraz bardziej zrytualizowaną formę wyreżyserowanego publicznego spektaklu.

Do największych skarbów i najcenniejszych ozdób należały osoby, którymi się otaczał – jego świta składająca się z doradców, pochlebców, zwolenników i przyjaciół. Pierwsze skrzypce grał wśród nich Abu al-Fath Nasr. Był on synem chrześcijanina z Carmony, który przeszedł na islam i dał się jakoś wciągnąć do buntu w mieście w roku 818. Po rebelii wściekły Al-Hakam zastosował wobec mieszkańców przedmieść i członków elity, którzy ich poparli, represje, między innymi kazał pojmać i wykastrować niektórych z ich synów (włącznie z Nasrem) – mimo że islam zabraniał takiego okaleczania – i zmusił ich do służby w pałacu.

W pałacu Al-Hakama Nasr wyróżniał się wśród służby i stał się powiernikiem młodego Abd ar-Rahmana. Po objęciu przez emira tronu podniosła się też jego pozycja. Podczas pierwszego najazdu wikingów pomógł powieść siły emiratu do zwycięstwa, co przyniosło mu honorowy tytuł Abu al-Fatha („ojca podboju”). Zaskarbiając sobie coraz większe uznanie Abd ar-Rahmana, zgromadził wystarczająco dużo pieniędzy, by wybudować wspaniały pałac na brzegu Gwadalkiwiru za murami stolicy. Dla stworzenia szerokiego politycznego zaplecza starał się przypodobać pospólstwu i arystokracji oraz potężnemu fakihowi Jahji Ibn Jahji. Jako eunuch cieszący się zaufaniem haremu emira zawierał sojusze i pozyskiwał stronników w jego domu.

Żony i konkubiny, z którymi utrzymywał kontakty towarzyskie, były ważnymi graczami na dworze – bogatymi, ambitnymi i zaciekłymi orędowniczkami swoich dzieci wśród rzeszy potomstwa emira. Wstąpienie syna na tron mogło uczynić z nałożnicy *umm al-walad*, czyli „matkę następcy”, natomiast jeśli nie odziedziczył władzy, groziło mu uwięzienie lub śmierć z ręki potężniejszego brata przyrodniego. Kobiety te miały także wielki wpływ na emira, który słynął z tego, że doprowadzał do rozpaczy swych księgowych, ofiarowując worki złota kobiecie, która w danym momencie była obiektem jego seksualnej lub emocjonalnej obsesji (i która oczywiście odtrącała jego zaloty, domagając się jeszcze hojniejszych darów). Dzięki swemu bogactwu nałożnice i żony budowały dwory i pałace, fundowały meczety i tworzyły własne sieci popleczników politycznych.

Wydawało się, że dla Nasra nadeszła pomyślna chwila, gdy pod koniec lat czterdziestych IX wieku poważna choroba zmusiła Abd ar-Rahmana do niemal całkowitego wycofania się z życia publicznego. Wyznaczony na regenta Nasr zaczął zwalniać zaufanych urzędników emira i knuć z jego ulubioną żoną, Tarub, intrygę, która miała doprowadzić do objęcia tronu przez jej syna Abd Allaha, a nie przez Muhammada, którego Abd ar-Rahman wybrał na swojego następcę. Ale gdy emir niezbyt się kwapił, by opuścić ten świat, a stan jego zdrowia zaczął nawet wykazywać oznaki poprawy, niecierpliwy Nasr postanowił go zgładzić. Przekupił jego lekarza, Al-Harraniego, by sporządził truciznę, którą eunuch miał podać swemu panu jako lek. Na szczęście inna żona emira, Fadżr, znała się na farmakopei i przyjaźniła z Al-Harranim, który opowiedział jej o spisku, a ona doniosła o tym mężowi. Tak więc, gdy następnego ranka Nasr podał Abd ar-Rahmanowi „lekarstwo”, ten najpierw udał, że ma wymioty, a potem obrócił się

do Nasra i rozkazał, by sam je wypił. Nasr nie miał wyboru, połknął napój i wybiegł w poszukiwaniu antidotum u Al-Harraniego, ale padł na ziemię i zmarł, zanim zdołał je uzyskać.

Jego śmierć powitali z pewną ulgą inni powiernicy Abd ar-Rahmana. Recytowano wiersze dla jej uczczenia. Ambitny Nasr, podobnie jak purytański Jahja Ibn Jahja, nie pasował do kręgu bliskich towarzyszy władcy. Światowy emir wolał otaczać się świtą śmiałych i dowcipnych wielmożów – oczytanych i wyrafinowanych, tęgo pijących i dzielnie walczących, tworzących poezję czy zajmujących się po amatorsku astrologią. W istocie, ku zgorszeniu części duchownych, dwór uwielbiał poezję i astrologię. Studiowanie gwiazd było dla islamu ważne, bo wyznaczały one religijne obchody, ale wielu ulemom bardzo się nie podobało krzewienie hellenistycznej i perskiej astronomii, ponieważ wykorzystywano je dla odczytywania wróżb i zapowiedzi przyszłych wydarzeń, co naruszało prerogatywy Boga.

Postacią typową dla owych czasów był Ibn asz-Szamir. Ten członek elity i astrolog, który służył Al-Hakamowi i znał Abd ar-Rahmana w młodości, wyruszył w podróż na Wschód, postawiwszy wcześniej młodemu emirowi horoskop, który przepowiadał mu, że zasiądzie na tronie. Gdy powrócił po latach do Kordoby, przywiózł ze sobą najnowszą wschodnią modę – zwyczaj upijania się, pewien talent poetycki i najświeższe techniki astrologiczne. Kiedy pojawił się w pałacu emira, by prosić o posłuchanie, tamten natychmiast go przyjął i tak stali się nierozłączni.

A oto wydarzenie, które znakomicie obrazuje męską wysoką kulturę owych czasów: w latach 839/840 Abd ar-Rahman i Ibn asz-Szamir wyruszyli na wyprawę przeciw chrześcijanom z północy. Nie dotarli jeszcze do granicy, gdy pewnego ranka emir – w tamtej chwili całkowicie zadurzony w Tarub – wyznał Ibn asz-Szamirowi wierszem, że miał o niej sen erotyczny. Ibn asz-Szamir odparł na to:

> Tam, skąd cię pozdrowiła, panowała mroczna noc;
> Przybądź do tej, która przychodzi do ciebie w ciemności [12].

Ten wiersz tak rozpalił Abd ar-Rahmana, że pogalopował prosto do Kordoby, by odbyć stosunek z Tarub, zostawiając dowództwo w rękach syna, Al-Hakama. Ówczesna męska kultura andaluzyjskiej elity była dziewiątowiecznym odpowiednikiem gangsterki, napędzanym testosteronem i winem

stylem życia kręcącego się wokół błyskotek, kumpli i lasek, kulturą koncentrującą się na kąśliwej grze słów i rzucającej się w oczy konsumpcji.

Ibn asz-Szamir był w wielkiej komitywie z emirem, a że nie potrafił utrzymać języka za zębami, nazbyt często niebezpiecznie balansował na granicy zażyłości i poufałości, co czasami zakrawało nawet na bezczelność. W połączeniu z jego niezwykłymi umiejętnościami astrologicznymi przysparzało mu to nagród w postaci majątku i oficjalnych stanowisk, ale co najmniej raz tak rozwścieczyło władcę, że wtrącił go do więzienia. Po krótkim pobycie w odosobnieniu Ibn asz-Szamir wysłał emirowi pomysłowy i błagalny wiersz, co doprowadziło do jego uwolnienia.

Chociaż wielu arystokratów, tak jak Ibn asz-Szamir, jeździło na Wschód z własnej inicjatywy, niektórych Abd ar-Rahman wysyłał tam celowo, by sprowadzali zdobycze kultury Abbasydów i Bizancjum w postaci wiedzy lub ksiąg. Przywieziono ich wiele, w tym prace z zakresu nauk ścisłych, medycyny, astrologii, religii, gramatyki arabskiej, historii i literatury, a sami podróżnicy nasiąknęli abbasydzką kulturą. Najsłynniejszy z nowej zorientalizowanej elity był niewątpliwie Abbas Ibn Firnas, umajjadzki dworzanin berberskiego pochodzenia. Powrócił on z podróży do Bagdadu i Egiptu z szerokim wachlarzem umiejętności. Zyskał sławę jako poeta, muzyk, filozof, astrolog i adept białej magii, a przy tym parał się alchemią i przywiózł do Al-Andalus sztukę wycinania soczewek z kryształu. Skonstruował zegar oraz mechaniczny model ptolemejskiego wszechświata, ale najlepiej znany jest z próby lotu przy użyciu podobnych do ptasich skrzydeł własnego pomysłu. Omal nie zginął podczas tego eksperymentu, gdy w celu wypróbowania swego wynalazku skoczył z wieży pałacu kalifa – jego aparat nie miał ogona, więc po ulotnej chwili upojenia sukcesem w stylu Wilusia E. Kojota runął na ziemię.

Na Wschód jeździło też, a raczej było wysyłanych, wiele kobiet, zwłaszcza młodych niewolnic. Kalam, baskijską brankę szlachetnego rodu, którą Abd ar-Rahman nabył, a później poślubił, wysłano do Medyny, by nauczyła się muzyki i śpiewu i nabrała adabu. Najlepsze i najcenniejsze niewolnice były nie tylko obiektami seksualnymi, ale także dowcipnymi, kulturalnymi i subtelnymi towarzyszkami, więc posyłanie ich na naukę było inwestycją.

Gdy rozeszły się szeroko wieści o hojnym mecenacie Abd ar-Rahmana, do Al-Andalus zaczął napływać strumyk ludzi ze Wschodu, po części zdopingowanych wstrząsami politycznymi, które sprawiały, że Bagdad stał się mniej lukratywnym, za to bardziej niebezpiecznym miejscem dla artystów

i intelektualistów. Był wśród nich Al-Harrani, lekarz i niedoszły truciciel, jeden z pierwszych, którzy przywieźli do Kordoby „nowoczesną" islamską medycynę. Ale najsłynniejszą postacią był zagadkowy osobnik zwany Kosem, który miał w pojedynkę zmienić kulturę Al-Andalus.

Abu al-Hasan Ali Ibn Nafi', zwany Zirjab („kos"), był mistrzem gry na ud (przodku lutni) na dworze abbasydzkiego kalifa Haruna ar-Raszida. Niewiele wiadomo o jego pochodzeniu, ale powtarzające się wzmianki o jego ciemnej skórze sugerują, że był Afrykaninem z Sahelu. Opowieść głosi, że był tak znakomitym instrumentalistą, iż wywołało to zazdrość słynnego Ishaka al-Mawsilego, głównego muzyka na dworze kalifa, który uknuł spisek na życie swego ucznia, co zmusiło go do ucieczki z Bagdadu. Jednak bardziej prawdopodobne jest to, że po prostu opuścił miasto w wyniku wojny domowej, która wybuchła w kalifacie na początku IX wieku. W każdym razie Zirjab udał się na zachód i pojawił się na dworze Aghlabidów w Kairuanie, ale po wplątaniu się tam w intrygi wyruszył do Kordoby, gdzie przybył w roku 822 na zaproszenie wysłane przez Al-Hakama za pośrednictwem Abu an-Nasra al-Mansura, żydowskiego muzyka na jego służbie.

Chociaż Al-Hakam umarł tuż przed jego przyjazdem, wirtuozowska gra oraz znajomość poezji, nauki i historii zapewniła Kosowi miejsce w pałacu, gdzie został zaproszony do wąskiego grona towarzyszy Abd ar-Rahmana II, który podarował mu luksusową rezydencję i dał hojne uposażenie. Jego uroda, wdzięk i dowcip sprawiły, że zajął uprzywilejowaną pozycję w świcie emira. Oszałamiał dwór swą grą i śpiewem oraz technicznymi udoskonaleniami instrumentu. Wprowadził w Al-Andalus cały repertuar pieśni i muzyki w najnowszym bagdadzkim stylu, który czerpał z greckich, perskich i południowoazjatyckich tradycji. Na akademii muzycznej, którą założył z synami w Kordobie, tego nowego stylu nauczyli się wkrótce muzycy z całej Al-Andalus i islamskiego Zachodu.

Jego wpływ wykraczał jednak daleko poza muzykę. Zirjab spopularyzował w Al-Andalus muzułmańsko-perski sposób ubierania się, czesania i zachowania. Zrewolucjonizował andaluzyjską kuchnię, wprowadzając do niej nieznane tam składniki, takie jak szparagi i inne warzywa, różnorodność gorących i zimnych zup oraz sosów, potraw z różnych mięs i roślin strączkowych, zioła i przyprawy, takie jak kolendra, owoce tamaryndowca i szafran. W owych czasach jedzenie nie było tylko sprawą stołu – uwa-

żano, że odgrywa kluczową rolę w regulacji cielesnych humorów, utrzymaniu zdrowia fizycznego i psychicznego, wreszcie – zgodnie z grecko-arabską teorią medyczną – w zapobieganiu chorobom. Dzięki Zirjabowi złotą i srebrną zastawę zastąpiono ceramiczną i modne się stało używanie obrusów (robionych zwykle ze skóry). Jemu też przypisuje się wprowadzenie miodowo-orzechowych deserów, które jeszcze dzisiaj są typowe dla kuchni hiszpańskiej. Zwyczaj jadania posiłków jako kilku dań, który Zirjab też przywiózł ze Wschodu, upowszechnił się w końcu w całej Europie.

Do jego przybycia w wyższych warstwach przetrwały stare style ubiorów i fryzur, sięgające korzeniami okresu wizygockiego. Zirjab to zmienił. Mężczyźni i kobiety przestali nosić włosy rozdzielone przedziałkiem pośrodku głowy i spadające swobodnie na ramiona; naśladując Zirjaba, zaczęli przycinać grzywkę i zaczesywać włosy za uszy, zostawiając z tyłu dłuższe (styl ten wziął początek od fryzur niewolników na dworze Abbasydów). On też wprowadził zwyczaj noszenia ubiorów odpowiednich do pór roku. Teraz po przesileniu letnim modnisie ubierali się na biało i dopiero jesienią wracali do kolorowych strojów, preferując odzież wielowarstwową, którą łatwo było dostosować do zmian temperatury.

Same ubiory stały się bardziej wyszukane, były utrzymane w żywszych i bardziej zróżnicowanych kolorach i lepiej dopasowane, a szyto je z hybrydowych materiałów, takich jak mieszanki jedwabiu i wełny oraz jedwabnego brokatu przetykanego metalowymi nićmi (szczególnie złotymi i srebrnymi). Zamożniejsi utrzymywali swoje drogocenne szaty w dobrym stanie, stosując środek przeciwpotny, który Zirjab przywiózł ze Wschodu – *litargirio*, tlenek ołowiu, który zapobiega poceniu się i wydzielaniu nieprzyjemnego zapachu, a przy tym nie brudzi ubrania. Nowinki Zirjaba szybko przyjęły się w andaluzyjskiej społeczności miejskiej, przeniknęły nawet do warstw uboższych. Dzieło Zirjaba kontynuowały jego dzieci, a założona przez niego w Kordobie akademia muzyki, stylu i estetyki przetrwała przez wiele pokoleń. Może się to wydawać niewiarygodne, ale Zirjab przywiózł do Al-Andalus cały pakiet abbasydzkiej wysokiej kultury i mody, który był doskonalony w Bagdadzie przez poprzednie pół wieku.

A zatem trudno się dziwić, że kronikarze postrzegali panowanie Abd ar-Rahmana jako – mówiąc ich własnymi słowami – „miodowy miesiąc” [13]. Powiedziawszy to, trzeba dodać, że tak radykalne zmiany były możliwe tylko dlatego, iż Al-Andalus była głęboką prowincją. Zirjab musiał wyko-

nać dużo pracy. Przez resztę IX stulecia i początek X mieszkańcy islamskiego Wschodu traktowali Andaluzyjczyków jak nieokrzesanych i naiwnych prostaków oraz nieudolnych naśladowców. Znalazło to wyraz w dziełach tworzonych w owym czasie w samej Al-Andalus; skupiały się one zdecydowanie na Wschodzie. Na przykład Abd al-Malik Ibn Habib, słynny malikicki jurysta i rywal Jahji Ibn Jahji, napisał historię świata pełną wszelkiego rodzaju traktowanych przez niego serio mitów i legend, które zebrał na Wschodzie – opowieści o dżinnach, duchach i magii. Na przełomie IX i X wieku umajjadzki poeta dworski Ibn Abd Rabbihi wyprodukował wielką, dwudziestopięciotomową encyklopedię adabu, w której nie zamieścił praktycznie żadnej wzmianki o Al-Andalus i nie cytował żadnych powstałych na miejscu dzieł oprócz własnych słabych wierszy. Gdy dotarła na dwór Abbasydów, stała się przedmiotem drwin.

Nie wszyscy w Kordobie pokochali ten rozkwitający świecki kosmopolityzm i zniewieściałą zmysłowość, którą krzewił. Konserwatywni imamowie, w których awangardzie był potężny Jahja Ibn Jahja, skłaniali się ku intelektualnemu purytanizmowi. Dla nich warte studiowania były tylko księga i prawo Koranu, a o wszystkim innym lepiej było nic nie wiedzieć. Jahja też podróżował na Wschód, ale do Medyny, by nauczyć się religii, nie do Bagdadu, by posiąść adab. On też słynął ze swych przepowiedni, ale pochodziły one od Boga, nie z gwiazd. I dzięki rzeszom uczniów, których wykształcił w swej długiej karierze, oraz faktowi, że kierował mianowaniem sędziów, jego konserwatywna, ascetyczna i antyświecka wersja islamu silnie się zakorzeniła. Był podejrzliwy nie tylko wobec naukowej wiedzy Bagdadu, ale także wylęgających się tam groźnych jego zdaniem ideologii religijnych – to on stał za pierwszym oskarżeniem o *zandaka* (herezję) w Al-Andalus, przestępstwo zagrożone śmiercią. Nauczanie Jahji odbijało się głośnym echem w rosnących masach nowych muzułmanów, pospólstwa, które miało niewielki dostęp do coraz większego bogactwa i luksusu chassy i którego znaczną część stanowili ci, co przeszli na islam w nadziei, że natychmiast wzrosną ich prestiż oraz pozycja społeczna. Gdy tak się nie stało, ogarnęła ich złość i frustracja, a ich niezadowolenie dało o sobie dobitnie znać w latach czterdziestych IX wieku, kiedy pewni reakcyjni członkowie społeczności chrześcijańskiej stawili radykalny opór zbliżającemu się ich zdaniem zwycięstwu islamu.

7

Święci i grzesznicy

W marcu 850 roku był dzień jak każdy inny na kipiącym życiem suku w Kordobie, gdy kapłan imieniem Perfectus wdał się w pozornie spokojną dyskusję z kilkoma przechodniami na temat natury swojej wiary, rozmowę w rodzaju tych, jakie często się zdarzały w zróżnicowanej religijnie stolicy. Jednak świadom tego, że jako chrześcijanin ma niższą pozycję, Perfectus poprosił swych muzułmańskich interlokutorów, by dali słowo, że nie obrócą nic z tego, co powie o ich wierze, przeciw niemu. Zgodzili się, więc wyjaśnił im po arabsku w niebudzących wątpliwości słowach, dlaczego uważa Jezusa za prawdziwego proroka, odnosząc się do epizodu z życia Mahometa, który dla muzułmanów był źródłem zażenowania i zakłopotania. Ta zuchwałość tak ich oburzyła, że gdy następnego dnia znowu na niego wpadli, oddali go w ręce władz, oskarżając o bluźnierstwo. Ponieważ był to ramadan (co prawdopodobnie pogarszało nastrój jego wyposzczonych oskarżycieli), Perfectusa osadzono w więzieniu, gdzie czekał na proces. Miał tym większego pecha, że w tym czasie rządy sprawował w imieniu chorego Abd ar-Rahmana eunuch Nasr. Wezyr, były chrześcijanin, bezwzględny oportunista nawet w najbardziej sprzyjających okolicznościach, starał się zaskarbić sobie względy twardogłowych ulemów i umocnić swoją pozycję w oczach pospólstwa. Nie miał zamiaru okazać miłosierdzia. Tak więc, po kilku tygodniach wykazywania swojej niewinności, Perfectus pogodził się z losem i postanowił zostać męczennikiem za wiarę. Ten zamiar udało mu się zrealizować, kiedy pod koniec świętego miesiąca Nasr kazał ściąć mu głowę.

Nastąpił rok względnego spokoju. Potem, ni z tego, ni z owego, pojawił się osobiście w pałacu chrześcijanin imieniem Izaak, który przez wiele lat służył jako funkcjonariusz emiratu, ale potem zrezygnował z kariery, przywdział mnisi habit i zaczął obrażać Proroka przed islamskim sądem miejskim. Kompletnie zaskoczony Abd ar-Rahman II i jego dworzanie (którzy byli przyjaciółmi Izaaka) szukali sposobu załagodzenia sprawy. Może był

pijany? A może, by uniknąć skazania, przejdzie na islam? Ale Izaak nie chciał nawet o tym słyszeć i w kółko rzucał gromy na Mahometa, więc w końcu z wielkim żalem, ale zgodnie z prawem skazali go na śmierć. Jego pozbawione głowy ciało wywieszono na widok publiczny na końcu rzymskiego mostu, po czym spalono, a prochy wsypano do rzeki. Potem w ciągu trzydziestu sześciu godzin wystąpiło kolejnych siedmiu chrześcijan (w tym żołnierz) i zaczęło publicznie znieważać islam, by sprowokować władze. W następnych sześciu latach z tego samego powodu zginęło w Kordobie jeszcze dwudziestu ośmiu chrześcijan, a trzynastu zostało skazanych za apostazję po oskarżeniu, że żyli jak chrześcijanie, mimo że według prawa byli muzułmanami.

Nie była to jakaś spontaniczna fala religijnej histerii. Większość tych męczenników dobrze się zastanowiła nad swoim losem i świadomie poczyniła niezbędne duchowe i osobiste przygotowania do śmierci. Odegrała teatralnie, po arabsku, swoje akty bluźnierstwa, by wywołać instynktowną reakcję zarówno administracji, jak i ogółu widzów, a po aresztowaniu zniosła uwięzienie, odrzuciła propozycje ułaskawienia i dumnie poszła na śmierć. Historycy tradycyjnie przedstawiają ten ruch jako przypadek chrześcijańskiego czy „hiszpańskiego” oporu, fanatyzmu albo islamskiego nieprzejednania lub – przeciwnie – powściągliwości. Chociaż jakąś rolę mogły w tym odegrać wszystkie te elementy, historia „dobrowolnie idących na śmierć męczenników z Kordoby” odzwierciedla tarcia zarówno między przekształcającymi się społecznościami muzułmanów i chrześcijan Al-Andalus, jak i wewnątrz nich.

Chrześcijaństwo w Al-Andalus, porzucone przez będącą niegdyś jego podporą elitę i cierpiące na niedostatek kleru, który nauczał, jak żyć zgodnie z wiarą, pogrążone było w kryzysie. W miarę przechodzenia chrześcijan na islam coraz bardziej kurczyły się przychody Kościoła i jego wpływy na dworze emira, a kariera duchownych stawała się coraz mniej atrakcyjna. Stolica biskupia w Toledo, oficjalnie władza naczelna hiszpańskiego Kościoła, była usuwana na margines przez Kordobę, mniejszą diecezję, która znalazła się teraz w centrum władzy Umajjadów. I chociaż emirowie mianowali biskupów, zaczęły się wkradać heterodoksyjne wierzenia i herezje, ponieważ muzułmanie nie mieli żadnego interesu w zmuszaniu chrześcijan do ortodoksji. Osłabły więzi między Kościołem na półwyspie i resztą chrześcijaństwa, a duchowieństwo Asturii oskarżało swoich andaluzyjskich

odpowiedników o to, że są zdrajcami. Sami biskupi byli coraz bardziej podzieleni na tych, którzy zdecydowali się chronić swoje trzódki (i swój majątek), idąc na współpracę z władzą, i tych, którzy doszli do przekonania, że opieranie się niewiernym za wszelką cenę jest chrześcijańskim obowiązkiem.

Wraz z początkiem przechodzenia dużej liczby miejskiego pospólstwa na islam zwiększała się również presja wywierana przez muzułmanów na chrześcijan. W latach czterdziestych IX wieku zmieniła wiarę prawdopodobnie jedna trzecia tej populacji, a w Kordobie i innych dużych miastach niewątpliwie jeszcze większy odsetek. Przepełnieni żarem konwertytów i niesieni zalewającą islamski Zachód falą apokaliptycznych wizji, ci nowi muzułmanie mieli wielkie oczekiwania wobec tego, co nowa wiara może im dać na tym i na innym świecie. Jednak im więcej osób się nawracało, tym mniejsze były związane z tym korzyści – klub zdobywców nie był już elitarną mniejszością.

Mimo to, nawet jeśli przyjęcie islamu nie podnosiło natychmiast prestiżu, wpajało konwertytom przekonanie, że powinni być traktowani jako moralnie, prawnie i społeczno-ekonomicznie stojący wyżej od swych sąsiadów chrześcijan. Nowi muzułmanie nie mogli wyładować populistycznego niezadowolenia, potęgowanego rozrzutnym stylem życia umajjadzkiej elity i ekonomicznymi oraz społecznymi przewagami „starych” muzułmańskich rodów, na warstwie rządzącej, więc czasami jego ofiarami stawali się chrześcijanie. W tym leżała przyczyna ogólnego świętowania dramatycznego upadku Rabiego Ibn Teodolfo w 822 roku i zdradzieckiego wydania Perfectusa dwadzieścia osiem lat później.

Poza tym była to akurat epoka, w której muzułmańscy prawnicy na Wschodzie wypracowywali surowsze reguły zachowań zimmich, innowacje błędnie przypisywane „paktowi Umara”, porozumieniu o poddaniu się chrześcijan w Jerozolimie, które drugi kalif rzekomo zawarł z nimi w 637 roku. Miały zostać ograniczone publiczne obchody świąt chrześcijańskich, w tym procesje i bicie w dzwony, a także budowa nowych kościołów. Miano zniechęcać wiernych różnych religii do kontaktów towarzyskich z przedstawicielami innych wyznań, a szereg ograniczeń dotyczących tego, jak niemuzułmanie mogą się ubierać, jaką broń nosić i na jakich zwierzętach jeździć, miał ich upokorzyć i podkreślić ich drugorzędną pozycję. Nawet jeśli rzadko zmuszano chrześcijan do przestrzegania tych rozporządzeń albo rzadko je stosowano, dostarczały one usprawiedliwienia dla ich

dyskryminacji. Niektórzy reakcyjni prawnicy posunęli się jeszcze dalej i przedstawiali niemuzułmanów jako osoby brudne i wywierające zgubny wpływ, osoby, których trzeba unikać.

Paradoksalnie w Al-Andalus granice między trzema społecznościami wyznaniowymi były niewyraźne, co budziło niepokój zarówno niezłomnych chrześcijan, jak i nadmiernie żarliwych muzułmanów. Niższe warstwy na wsi mówiły po „romańsku" (miejscowym dialektem łaciny, który stopniowo przekształcał się we współczesny hiszpański), natomiast wyższe po arabsku bez względu na wyznawaną religię. Pod koniec IX wieku arabski stał się tak popularny wśród chrześcijan, że duchowieństwo było zmuszone tłumaczyć na ten język teksty religijne. Ambitni chrześcijanie, którzy chcieli znaleźć zatrudnienie w służbie cywilnej (a obejmowało to również kler), musieli nie tylko dobrze mówić, ale także pisać po arabsku. Najlepszym sposobem nauczenia się literackiej arabszczyzny było czytanie Koranu, co otwierało tym funkcjonariuszom drogę do życzliwości wobec islamu i możliwego przejścia nań. Poza tym, podczas gdy po podboju półwyspu arabska i berberska elita dostosowała się do niektórych miejscowych stylów i obyczajów, wraz z orientalizacją Al-Andalus za rządów Al-Hakama i Abd ar-Rahmana jej rdzenni chrześcijańscy mieszkańcy zaczęli przejmować arabsko-islamski sposób ubierania się, zwyczaje i obyczajowość.

Ta akulturacja była tak gruntowna, że gdy w XI wieku andaluzyjscy chrześcijanie zaczęli się pojawiać w północnej Hiszpanii, nazywano ich mozarabami (z arabskiego *musta'rab*, czyli „rzekomymi Arabami"). Wymieszanie się tradycji i kultur rozszerzyło się na życie społeczne i religijne, co znalazło wyraz w tym, że chrześcijanie i muzułmanie (włącznie z ulemami) brali wspólnie udział w ceremoniach publicznych, takich jak procesje z modłami o deszcz organizowanymi w Kordobie w porze suszy i obchody popularnych świąt religijnych, w tym Id al-Fitr (wyznaczający koniec ramadanu), Bożego Narodzenia, Wielkanocy i dnia św. Jana (przesilenia letniego). Na to religijnie zabarwione bratanie się patrzyło z niepokojem wielu członków religijnej elity obu wiar, obawiając się, że nadweręży to ukształtowany zgodnie z boską wolą porządek społeczny albo doprowadzi do apostazji. Na przykład na początku XI wieku prawnik At-Turtuszi narzekał na muzułmańskie dzieci, które z przyjemnością jadały ciasta wypiekane przez chrześcijan w Wielkim Poście. Ważnym składnikiem chrześcijańskiej kuchni był *manteca*, czyli smalec wieprzowy.

Wpływ tego bratania się był najgłębszy i najbardziej kłopotliwy w środowisku rodzinnym, bo mieszane małżeństwa i konwersja doprowadziły do zatarcia granicy między chrześcijaństwem i islamem w domu. W 839 roku na synodzie w Kordobie Kościół zakazał małżeństw z wszelkimi innowiercami, a zgodnie z prawem islamu mężczyźni mogli się żenić z chrześcijankami, natomiast muzułmankom nie wolno było wychodzić za chrześcijan, tyle że nie przestrzegano zakazów żadnej z tych religii. Od chrześcijańskich żon muzułmanów nie wymagano zmiany wyznania, ale ich dzieci uważano za muzułmanów. Stwarzało to kłopoty, gdyż to kobiety wychowywały dzieci, co znaczy, że ich potomstwo było często wychowywane w wierze chrześcijańskiej, której musiało się wyrzec, gdy dorosło. Dla niektórych było to nie do zniesienia. Pięć spośród osób zgładzonych w Kordobie za apostazję lub podżeganie do niej to były kobiety urodzone w małżeństwach mieszanych, a dwie były córkami muzułmanek, które wbrew prawu przeszły na wyznawaną przez ich mężów wiarę chrześcijańską. Wszystkim dano możliwość powrotu do islamu i wszystkie odmówiły. Napięcia były tak wielkie, że mogły doprowadzić do rozpadu rodzin, bo skłaniały ich członków do wzajemnego donoszenia na siebie albo z powodu autentycznego oburzenia, albo ze strachu, że oskarżenie o apostazję może objąć również ich i całą rodzinę.

Jednym z ostatnich, których stracono w Kordobie, był ksiądz imieniem Eulogiusz, głośno wyrażający swe opinie poplecznik męczenników, który razem z zagadkowym wspólnikiem Paulem Alvarem był w centrum tego ruchu. Przyjaźnili się oni od dziecka i obaj byli uczniami miejscowego duchownego zwanego Speraindeo („w Bogu nadzieja”), który poświęcił życie walce z herezją i islamem. Obaj też należeli do starej elity, której wielu członków (w tym brat Eulogiusza) robiło karierę w administracji, co Eulogiusz i jemu podobni postrzegali jako akt zdrady. Aby oprzeć się wpływowi islamu, pobożni chrześcijanie doradzali odcięcie się od umajjadzkich rządów i starali się wzmocnić dyscyplinę wśród duchowieństwa, zahamować przejmowanie wschodnich stylów i położyć kres upadkowi łacińskiego piśmiennictwa, w którym widzieli filar chrześcijańskiej kultury. Zakładali też prywatne wiejskie klasztory, które były ośrodkami duchowego i politycznego oporu. Na przykład w Tabanos na przedmieściu Kordoby – gdzie Izaak poczuł powołanie do służby Bogu – dawano schronienie kandydatom

na męczenników i wpajano im bojowego ducha, który miał ich skłonić do oddania życia za wiarę i zachęcenia tym współwyznawców do działania.

Chrześcijaństwo miało długą historię czczenia męczenników, więc zarówno Alvaro, jak i Eulogiusz żywili nadzieję, że ich ruch zainspiruje wiernych do zrzucenia oków islamskiej dominacji. Jednak reakcyjna postawa Eulogiusza nie przysparzała mu zwolenników ani wśród współpracującej z władzą chrześcijańskiej elity, ani wśród pospólstwa, w większości zadowolonego z życia pod panowaniem Umajjadów. Męczenników postrzegano jako wichrzycieli, którzy sprawiali, że ich społeczność wydawała się nielojalna, i ściągali na nią groźbę represji. Abd ar-Rahman reagował ostrożnie i nie wpadł w pułapkę, jaką byłoby ukaranie całej gminy chrześcijańskiej i nadanie w ten sposób rozgłosu temu ruchowi. Najpierw zwołał w 852 roku synod Kościoła, który orzekł, że prowokowanie własnej śmierci jest równoznaczne z samobójstwem – grzechem śmiertelnym. Następnie prewencyjnie aresztowano reakcyjnych księży, w tym Eulogiusza. Na koniec usunięto szczątki straconych męczenników, by zapobiec oddawaniu czci ich relikwiom. W 857 roku ścięto Eulogiusza, lecz nie za dramatyczny akt publicznego bluźnierstwa. Wcześniej zwolniono go z aresztu, ale ponownie zatrzymano pod zarzutem pomagania w ukrywaniu kobiety imieniem Leokrycja (Lukrecja). Była ona jedną z nieszczęsnych ofiar okoliczności – z przekonania chrześcijanką, ale według prawa zdobywców muzułmanką, i wolała zginąć, niż wyprzeć się swojej wiary.

Ten ruch nie tylko nie wywołał powstania, ale przygasł i z czasem poszedł w prawie całkowite zapomnienie zarówno w Al-Andalus, jak i na północy. Muzułmańskie źródła nawet go nie odnotowują i jedynymi opisami, które przetrwały do naszych czasów, są dzieła samych Eulogiusza i Alvara, a te trudno uznać za obiektywne. Szczątki Eulogiusza, wraz z rękopisami jego i Alvara, zostały odkryte przez dwóch frankijskich mnichów, którzy przybyli do Al-Andalus w poszukiwaniu relikwii pierwszych chrześcijańskich męczenników. Chcieli je zabrać do kraju, ale ostatecznie, zamiast tam, zostały zabrane przez księdza z Toledo imieniem Dulcydiusz – który przyjechał do Kordoby negocjować z ramienia Alfonsa III traktat pokojowy – do Oviedo, stolicy Asturii. W Asturii hasło chrześcijańskiego oporu odpowiadało politycznym celom jej królów, więc zaczęto czcić Eulogiusza i pozostałych jako świętych. Ale tymi, którzy naprawdę uosabiali walkę andaluzyjskich chrześcijan w tamtych czasach, byli raczej nie Alvaro i Eulogiusz, lecz ludzie tacy jak Leokrycja, ofiara swych przekonań, i Izaak,

potężny i dobrze prosperujący urzędnik, który był rozdarty między swą wiarą a współpracą z muzułmańską władzą. W każdym razie zjawisko męczenników idących ochoczo na śmierć było raczej objawem niż przyczyną zmieniającej się sytuacji andaluzyjskich chrześcijan i wyłaniania się nowego, mozarabskiego społeczeństwa i kultury, które miały się uformować podczas panowania syna i następcy Abd ar-Rahmana, emira Muhammada I.

Epizod z męczennikami wyznaczał złowróżbne zakończenie złotego okresu panowania Abd ar-Rahmana. Podczas długiej choroby emira, która w ostatnich trzech latach życia uniemożliwiała mu udzielanie publicznych audiencji, różne stronnictwa, na czele których stali dworscy eunuchowie, manewrowały na rzecz tego lub innego z jego czterdziestu kilku synów. Kiedy jego faworyt, Muhammad I, zasiadł na tronie, szybko położył kres tym intrygom. Mimo to według jednego z kronikarzy śmierć Abd ar-Rahmana utrzymywano w tajemnicy, a kiedy koteria, która popierała Muhammada, przekonała go, że nie jest to pułapka, przeszmuglowano go do pałacu w kobiecym przebraniu, co umożliwiło mu przejęcie kontroli, zanim jego rywale zdążyli przystąpić do działania.

Pod jego panowaniem stosunki chrześcijańsko-muzułmańskie ponownie się ustabilizowały. Bardziej nieprzejednani chrześcijanie wyemigrowali, a ci spośród ich elity, którzy pozostali, byli w większości akceptującymi sytuację kolaborantami i przyjęli nową kulturę. Ich dzieci uczono arabskiego i adabu i wydaje się, że weszły u nich w modę takie arabsko-islamskie zwyczaje, jak obrzezanie i małżeństwa między kuzynami. Do włączenia Kościoła w strukturę państwa Umajjadów doszło jawnie w roku 862 na synodzie w Kordobie, zwołanym przez Muhammada I bardziej jako spotkanie polityczne niż zgromadzenie religijne. Przewodniczyli mu biskup Hostegesis z Malagi (Malaki), który pełnił u emira funkcję poborcy podatków, i kumis Serwandus, a udział w nim wzięli zarówno żydowscy, jak i muzułmańscy urzędnicy. Samsona, cieszącego się ogólnym poważaniem opata, który okazywał współczucie męczennikom, oskarżono o herezję. Uciekł z Kordoby i znalazł schronienie w klasztorze, a w ostatnim odruchu oporu napisał polemiczny traktat, *Obrona przed perfidnymi*, w którym potępiał Hostegesisa jako wiarołomnego sprzedawczyka i marionetkę władcy, a Serwandusa i jego kompanię jako nisko urodzonych i zboczonych seksualnie parweniuszy.

Ale i sami kolaboranci, nawet ci, którzy zdecydowali się przejść na islam, musieli stawić czoło wyzwaniom, w tym oporowi zasiedziałej muzułmańskiej elity, postrzegającej nowych jako zagrożenie dla swojego monopolu na władzę. Dobrze obrazują to kariery Kumisa Ibn Antunjana i Amra Ibn Abd Allaha. Kumis był doskonale wykształconym chrześcijaninem, który biegle władał łaciną i arabskim i służył Abd ar-Rahmanowi II jako skryba, tłumacz i doradca. W istocie to on przekonał emira, by w reakcji na wystąpienia męczenników nie brał odwetu na całej chrześcijańskiej społeczności, a w zamian za to nakłonił biskupów do ich potępienia. Tuż po wstąpieniu Muhammada I na tron miał zostać awansowany na głównego pisarza, ale powiedziano mu, że emir nie mógłby się zgodzić na objęcie tak wysokiego stanowiska przez chrześcijanina. Kumis zrozumiał aluzję i przyjął islam, lecz wtedy stał się przedmiotem nagonki ze strony muzułmańskich dworzan, którzy wielokrotnie oskarżali go, że nawrócił się tylko pozornie i w głębi duszy pozostaje chrześcijaninem. Zmusili go do odejścia z urzędu, a potem naciskali na emira, by skonfiskował jego majątek, żeby Kumis nie mógł przekazać go dzieciom.

Podobne doświadczenie stało się udziałem Amra Ibn Abd Allaha, chociaż nie był islamskim konwertytą. Pochodził jednak z tubylczej rodziny, co widocznie wystarczało, by arabska elita zwróciła się przeciw niemu. Słynął z dogłębnej znajomości islamu i prawa, miał nieposzlakowaną opinię i niezłomne konserwatywne poglądy, więc Muhammad I mianował go głównym sędzią w Kordobie. Już samo to było zniewagą dla arabskiej elity, która otwarcie dawała wyraz swojemu niezadowoleniu z tego, że miałaby podlegać jurysdykcji miejscowego parweniusza. Jakby tego było mało, kadi popełnił fatalny błąd, bo ukarał wpływowego dworzanina i dowódcę, Haszima Ibn Abd al-Aziza. Wtedy Haszim, który był jednym z agitatorów namawiających do przeciwstawienia się awansowaniu Ibn Antunjana, postawił sobie za punkt honoru podkopanie również pozycji Amra i wezwał Arabów do bojkotowania jego wyroków. Trwało to, dopóki emir, choć niechętnie, nie usunął go ze stanowiska. Sam Haszim, odtąd powiernik Muhammada I, był idealnym przykładem dla nadmiernie utytułowanej, zepsutej i egoistycznej arabskiej elity. Był wprawdzie energicznym dowódcą, ale nie zapisał się w historii chlubnie; pojmany w 876 roku przez Alfonsa III, spędził dwa lata w niewoli, zanim został z niej wykupiony. Twierdzi się, że to właśnie wysokie podatki, którymi emir obłożył ludność wiejskiego południa, by zdobyć pieniądze na okup, przyczyniły się do

wybuchu buntu Ibn Hafsuna, który omal nie doprowadził do upadku emiratu pod koniec IX wieku.

Natomiast stosunki między muzułmanami i żydami nie były wówczas – jak się wydaje – skomplikowane, mamy wszakże bardzo mało materiałów, na których możemy się oprzeć. Jak na ironię, najlepiej znanym andaluzyjskim Żydem z tego okresu jest Eleazar z Saragossy, urodzony w chrześcijańskiej rodzinie Frank imieniem Bodo, który był diakonem na dworze Ludwika Pobożnego, ale w 838 roku przeszedł na judaizm. Apostazja była zbrodnią karaną śmiercią, jednak bez względu na to, co było tego przyczyną, trzymał swoje objawienie w tajemnicy i postanowił poszukać bezpiecznego schronienia w *dar al-islam*, gdzie nie musiał się kryć ze swoim wyznaniem. W tym celu zwerbował grupę frankijskich wiernych rzekomo po to, by ruszyć z nimi na pielgrzymkę do Rzymu, ale zamiast tam powiódł ich do Al-Andalus, gdzie sprzedał ich na targu niewolników, a uzyskane z tego dochody wykorzystał dla rozpoczęcia działalności pod nowym nazwiskiem i w nowej wierze w muzułmańskiej Saragossie. Zdobył tam pewien rozgłos, występując przeciwko swemu poprzedniemu wyznaniu i broniąc judaizmu. W latach czterdziestych prowadził korespondencję z samym Paulem Alvarem, przyszłym kronikarzem ruchu męczenników. Listy, utrzymane początkowo w serdecznym tonie, stały się zgryźliwe i pełne wzajemnych zniewag, gdy zaczęli się spierać o tożsamość Mesjasza, słuszność prawa mozaistycznego i paradoksy doktryny chrześcijańskiej. Ucieczka Bodona i jego zmiana wiary bardzo dotknęły frankijski dwór; w roku 847 w liście napisanym przez kilku chrześcijan z Kordoby do cesarza pojawiły się oskarżenia, że nakłania on Abd ar-Rahmana do zmuszenia siłą andaluzyjskich chrześcijan do przejścia na islam. Bez względu na to, jak nieprawdopodobne mogły być te zarzuty, pokazują one desperację i histerię narastające w pewnych kręgach chrześcijańskich w latach poprzedzających powstanie ruchu męczenników.

Zarówno Bodo, jak i Alvaro byli wyrazicielami poglądów niewielkich ekstremistycznych mniejszości w swoich społecznościach, a w każdym razie muzułmańskie władze patrzyły obojętnym okiem na utarczki między przedstawicielami dwóch podległych im społeczności religijnych. Jednak Alvaro i Eleazar nie sprzeczali się tylko jako chrześcijanin z żydem, ale też jako członkowie dwóch rywalizujących ze sobą grup etnicznych, Wizygotów i Franków, które w Al-Andalus zostały podbite przez muzułmańskich Arabów. Przynależność do wspólnoty nie miała wyłącznie religijnego cha-

rakteru; ważną rolę odgrywała też tożsamość etniczna (gocka, frankijska, arabska, słowiańska, muwalladzka i berberska).

Poza tym w każdej grupie istniały podziały na fakcje ideologiczne: na heretyków i kolaborantów wśród chrześcijan, na rabinistów i karaitów wśród żydów, a wśród muzułmanów na cały wachlarz heterodoksyjnych odłamów, włącznie z racjonalistycznie nastawionym mutazylizmem i ezoterycznym szyizmem. Rozbieżności pojawiały się nawet wśród konserwatywnych malikickich ulemów. Wszechmocny berberski fakih, Jahja Ibn Jahja, który nie miał sobie równych pod względem znajomości prawa islamskiego, starł się z rywalem, Abd al-Malikiem Ibn Habibem, obsesyjnie zafascynowanym milenaryzmem populistą, który wieszczył nadciągający nieuchronnie kataklizm – nadejście końca świata. Emirowie wiedzieli, że można manipulować podziałami etnicznymi i religijnymi, więc tacy władcy jak Abd ar-Rahman II i Muhammad I umiejętnie napuszczali jedne fakcje na inne. Ale mieli też na głowie poważniejsze zmartwienia, nie tylko groźbę najazdu wikingów czy chrześcijan z północy – również szereg wielkich rebelii, które w połowie IX wieku wybuchały w całej Al-Andalus.

W końcu na panowaniu Muhammada I położył się cieniem nie epizod z męczennikami, lecz bunty muzułmanów. Rody muwalladów, z których część wywodziła się z dawnej wizygockiej elity, irytowała supremacja Kordoby i rządy Umajjadów oraz ich uprzywilejowanych, uważających się za Arabów popleczników. W 852 roku powstały przeciw nim, wypędziły namiestnika i zaczęły najeżdżać terytorium na południu. Ich niezadowolenie współgrało z nastrojami miejscowych rodów berberskich, które też czuły się dyskryminowane, i innych muwalladzkich rodów z sąsiadujących ziem, zwłaszcza Banu Kasi z Marchii Górnej, które się do nich przyłączyły. Zawarły też sojusz z leżącą na północy Asturią, której król, Ordoño I, ochoczo wykorzystujący każde osłabienie Umajjadów, wysłał swoje siły do ataku na emirat.

Byłoby jednak błędem upatrywanie w tych powstaniach czegoś w rodzaju „hiszpańskiej” czy kryptochrześcijańskiej reakcji na islamskie panowanie i traktowanie tych sojuszy jako trwałych koalicji zakorzenionych w solidarności etnokulturowej. Sojusze te wynikały z potrzeby chwili i bieżącej polityki, a wzajemna lojalność rodów, koterii i państw to zwiększała się, to zanikała w miarę zmian w tej polityce. Toledańscy buntownicy nie byli – jak utrzymują niektórzy historycy – hiszpańskimi protonacjonali-

stami; chcieli ustanowić islamską i kulturowo arabską Al-Andalus, w której uzna się i doceni ich wkład i rolę jako muzułmanów wywodzących się z rdzennej ludności i w której uzyskają prestiż i udział w ich zdaniem należnej im władzy.

Muhammad I nie miał innego wyboru, niż przystąpić do kontrataku z wykorzystaniem sieci oddanych mu rodzin mawalich i świeżo pozyskanych klientów spośród berberskich rodów, które były wrogami Berberów wspierających powstanie w Toledo. Do tych rywali należeli Banu Zi an-Nun, zanacki ród, który przybył do Al-Andalus w czasie podboju. Z pomocą Umajjadów mieli zyskać prymat w regionie, chociaż trudno było polegać na ich lojalności, bo sami się buntowali, gdy tylko nadarzyła się ku temu sposobność. W XI wieku przejęli kontrolę nad Toledo i ogłosili jego niepodległość. Do tego czasu miasto pozostawało tylko sporadycznie pod luźną kontrolą emirów, borykających się z falą rebelii wybuchających na półwyspie.

Nie mniej niestabilna sytuacja panowała w Marchii Dolnej, krainie leżącej na południowy zachód od Kordoby, której stolicą była Mérida (Emerita Augusta, po arabsku Marida). W IX wieku miasto zamieszkiwała wybuchowa mieszanka niespokojnych rodów berberskich i muwalladzkich, których nieustanne bratobójcze wojny sprawiały, że region był stale na krawędzi chaosu, oraz chrześcijan, którzy w 828 roku wykazali się nielojalnością, zwracając się o pomoc do frankijskiego cesarza Ludwika Pobożnego. W 868 roku przysięgę wierności złamał też namiestnik, Abd ar-Rahman Ibn Marwan, którego muwalladzkie korzenie znalazły odzwierciedlenie w jego przydomku, Al-Dżilliki (albo Ibn al-Dżilliki, „syn Galisyjczyka”). Reakcja emira była szybka; namiestnik został pojmany i zawieziony do Kordoby, gdzie łatwiej było go kontrolować. Jednak po starciu z wyniosłymi umajjadzkimi dworzanami i innymi faworytami władcy uciekł ze swą rodziną i poplecznikami do fortecy na rodzinnym terytorium. Dotkliwe, ale nierozstrzygające niczego oblężenie twierdzy przez Muhammada I w 875 roku doprowadziło do zawarcia przez obie strony kompromisu – Al-Dżillikiego ponownie mianowano namiestnikiem i pozwolono mu zostać w mieście Bataljaws (współczesnym Badajoz) na ziemiach jego przodków.

Al-Dżilliki stanowił dla emirów takie samo źródło kłopotów jak Banu Kasi – chociaż był zmienny, nie można się go było po prostu pozbyć. Emirowie potrzebowali namiestników i lokalnych dowódców wojskowych, którzy mogli zebrać zaciąganych na miejscu wojowników do walki na rzecz

Kordoby. Ale gdy tylko Al-Dżilliki znalazł się w domu, zaczął podważać autorytet Muhammada i wystawiać jego cierpliwość na próbę, aż w końcu emir miał tego dość i wysłał oddziały pod dowództwem Haszima Ibn Abd al-Aziza, by go poskromiły. Jednak niezręczna taktyka i prowadzona ciężką ręką kampania, w tym masakra chrześcijańskich i muzułmańskich mieszkańców miasta oraz zniewolenie ich kobiet, tylko nasiliły opór. Z pomocą sąsiadów, muwalladzkich panów, i Alfonsa III z Asturii Al-Dżilliki nie tylko pokonał Haszima, ale wziął go do niewoli i wysłał w darze chrześcijańskiemu władcy. Ten zażądał okupu w wysokości 150 tysięcy dinarów, co zmusiło emira do obłożenia swoich poddanych na południu tak wysokimi podatkami, że wywołały bunt. Al-Dżilliki znalazł schronienie w Asturii, gdzie przebywał przez osiem lat, dopóki w 884 roku nie pogodził się z Muhammadem.

Wówczas jednak emir szukał pomocy, gdzie mógł. Na całym półwyspie wybuchały powstania przeciw Umajjadom, więc w zamian za przysięgę wierności Muhammad pozwolił Al-Dżillikiemu ustanowić na zachodzie półwyspu nominalnie podległe mu, ale faktycznie niezależne państwo ze stolicą w Badajoz. Miało się ono cieszyć niepodległością również pod rządami dwóch następnych emirów, Al-Munzira i Abd Allaha. Ułaskawiony muwalladzki watażka zabrał się do przekształcania Badajoz w metropolię – zbudował ogromną fortecę, meczet, łaźnie, oberże i wszystkie inne akcesoria prestiżowego islamskiego miasta. Jego potomkowie rządzili nim przez trzy pokolenia i położyli podwaliny pod niepodległe państwo, które powstało tam po upadku władzy Umajjadów już około stu lat później.

8

Królestwa wiary

Latem 928 roku przed pałacem w Kordobie rozegrała się makabryczna scena. Powieszono na krzyżach trzy ciała, z których jedno przeleżało w grobie dziesięć lat, ale jego szczątki wyciągnięto i zebrano dla potrzeb tego straszliwego widowiska – ponurej drwiny z opisanej w Nowym Testamencie egzekucji Jezusa i dwóch łotrów. Ukrzyżowanie było powszechnie stosowaną w Al-Andalus i reszcie islamskiego świata przykładną karą, wymierzaną zwłaszcza buntownikom, których czasami wieszano z psem po jednej, a świnią po drugiej stronie, nieczystymi zwierzętami, dodawanymi dla spotęgowania symbolicznego efektu jako kpina z męki Chrystusa. Ale ekshumacja przestępcy, który nie żył od dziesięciu lat, była czymś niezwykłym nawet jak na ówczesne standardy.

Osobnikiem, który znalazł się w środku tego „żywego" obrazu, był Umar Ibn Hafsun, muwalladzki wielmoża i awanturnik, przywódca buntu przeciw Umajjadom, który wybuchł na południu Al-Andalus, w górach wznoszących się nad Malagą, i który trwał prawie czterdzieści lat. Jego ukrzyżowanie miało szczególne znaczenie, ponieważ utrzymywano, że w latach 899/900 powrócił do chrześcijańskiej wiary swoich przodków. Po obu stronach Umara powieszono jego synów: Sulejmana, którego pojmano w bitwie i ścięto w 927 roku, i Al-Hakama. Chociaż powstanie Ibn Hafsuna już dawno wygasło, ta pośmiertna egzekucja wyznaczała dla Al-Andalus koniec długiego IX wieku, w którym o mało nie doszło do jej upadku.

Te trzy krzyże stały tam aż do roku 942, jeszcze długo po tym, jak zgniły i odpadły ciała tych, którzy na nich zawiśli. Do tego czasu całkowicie stłumiono rebelie, które przez drugą połowę IX wieku groziły potędze Umajjadów zniszczeniem. Skutecznie powstrzymywano chrześcijańskich książąt na północy, dynastia była bogata i potężna jak nigdy dotąd, a Abd ar-Rahman III – suweren, który stał za pokonaniem i „egzekucją" Ibn Hafsuna – miał wkrótce pozbyć się prostego tytułu emira Al-Andalus i stać się, w ocenie własnej i swoich zwolenników, „kalifem islamu".

Geneza powstania Ibn Hafsuna sięga końca lat siedemdziesiątych IX wieku, ostatnich z długiego panowania Muhammada I, kiedy to emir, zmagający się z nieustannymi buntami prowincji przygranicznych i najazdami coraz bardziej pewnego siebie asturyjskiego Alfonsa III, musiał dodatkowo stawić czoło lawinie rebelii w bastionach swojej władzy na południu kraju. Najpierw, w 878 roku, bunty w Maladze i Algeciras zagroziły chwiejnym podstawom fiskalnym emiratu. Muhammad wyprawił swego syna Al-Munzira – na którym mógł polegać bardziej niż na swoim nieudolnym faworycie Haszimie Ibn Abd al-Azizie – na czele ekspedycji wojskowej, by je zdusił. Jednak Al-Munzir mógł niewiele zdziałać na polu walki, bo korzenie buntów tkwiły w procesach, które były głębsze i trudniejsze do zrozumienia niż czysty oportunizm garstki nielojalnych możnych.

Przyczyny tych rebelii pozostają do dzisiaj przedmiotem sporów. Powszechnie przyjęta opowieść głosi, że IX wiek wyznaczał koniec potęgi muwalladów, potomków wizygockiej elity, która przeszła na islam i podjęła współpracę z najeźdźcami. Wedle tego poglądu owe powstania były zorganizowaną próbą zachowania albo przejęcia kontroli nad półwyspem. Niektórzy historycy błędnie wyobrażają sobie, że te bunty, takie jak ruch męczenników, były częścią protonarodowej walki Hiszpanów z obcymi Berberami i Arabami. Jednak nie znajduje to potwierdzenia w polityce tamtej epoki, która pokazuje dobrze zintegrowane z emiratem, bezwzględnie lojalne wobec niego rody muwalladów. Tak samo Ibn Hafsun nie był – jak niektórzy chcieliby go postrzegać – żadnym Robin Hoodem broniącym wieśniaków przed pazerną monarchią. Bez względu na to, czy i jaki istniał tam „ruch” muwalladzki, nie był z pewnością populistyczny, antyislamski ani antyarabski, przynajmniej na poziomie kulturowym czy językowym. Z wyjątkiem być może Ibn Hafsuna muwalladzcy buntownicy byli przywiązani do islamu; tym, przeciwko czemu występowali, była ich polityczna marginalizacja. Ibn Hafsun nie miał żadnych moralnych zastrzeżeń wobec łupienia – chciał tylko być jednym z tych, którzy łupili.

Jest wiele opowieści o pochodzeniu Umara Ibn Hafsuna, ale wszystkie są niewiarygodne. Twierdził, że jest potomkiem „hrabiego” z czasów przed podbojem, i na pewno był członkiem muwalladzkiego rodu, prawdopodobnie mającego siedzibę na wzgórzach na południowy zachód od dzisiejszej Grenady. Ten region był nadal w przeważającej części zamieszkany przez chrześcijan, chociaż żyły tam też duże skupiska żydów oraz rdzennej ludno-

ści, która mimo że przeszła na islam, kultywowała pewne chrześcijańskie wierzenia i rytuały. Ibn Hafsun należał do luźno powiązanej warstwy wiejskich kacyków, którzy sprawowali quasi-feudalną władzę i bogacili się na wyzysku chłopów. Część tego bogactwa szła na finansowanie miejscowych instytucji religijnych i zaciąg żołnierzy do prywatnych armii, które umacniały ich władzę.

Bunt Ibn Hafsuna miał wymownie prozaiczny początek. Najwidoczniej uciekł z Al-Andalus po zamordowaniu członka rywalizującego rodu i znalazł schronienie w Afryce Północnej, w dobrach Rustamidów, ibadyckiej dynastii pochodzenia perskiego władającej częścią obecnej Algierii. Kiedy sprawa przycichła, wrócił do domu i zaczął zbijać majątek i knuć spisek, który miał go wynieść wyżej. Epicentrum rebelii i stolicą przyszłego królestwa miało się stać Bobastro, jego rodzinne gniazdo, reduta leżąca na szczycie wzgórza na północ od Malagi. Wykorzystując niezadowolenie chrześcijańskich w większości mieszkańców regionu, zebrał zbrojną grupę i ogłosił niepodległość. Jedną z krzywd, na które skarżyli się miejscowi i która podsycała ten bunt, były podatki nałożone na region w celu zebrania pieniędzy na wykupienie z niewoli wspomnianego wcześniej dowódcy i faworyta Muhammada, Haszima Ibn Abd al-Aziza, zwiększające i tak już duże obciążenie ze strony państwa.

Muhammad I szybko zareagował na powstanie i wysłał wojsko pod wodzą Al-Munzira, by je stłumić. Po pokonaniu w 883 roku Ibn Hafsuna, zgodnie ze strategią stosowaną przez emira wobec prowincjonalnych dorobkiewiczów, zmuszono jego rodzinę do przeniesienia się do Kordoby. Wydaje się, że w tamtej chwili Ibn Hafsun postanowił związać los z rządzącymi i wraz ze swoimi ludźmi wiernie służył emirowi podczas kampanii przeciw swoim pobratymcom, muwalladzkim rebeliantom Banu Kasi i Alfonsowi III w Asturii. Ale w przypadku Al-Dżillikiego sytuację pogorszyło wrogie nastawienie faworyta Muhammada I, Haszima Ibn Abd al-Aziza, do niearabskiej ludności; mając dość znęcania się Haszima nad nią, Ibn Hafsun uciekł ze stolicy do Bobastro i ponownie wzniecił bunt. Być może Haszim próbował sabotować polecenia Al-Munzira i dyskredytować go w oczach emira, widząc w nim rywala. Bez względu na to, jak było, ośmielony walkami na dworze Umajjadów i śmiercią Muhammada I w 886 roku Ibn Hafsun zaczął sprzymierzać się z lokalnymi malkontentami, zarówno Berberami, jak i muwalladami, i zyskiwać kontrolę nad coraz większym obszarem.

Po objęciu tronu Al-Munzir postawił sobie za cel stłumienie rebelii. Rozpoczął kolejną kampanię, przeplatając mściwe akty odwetu propozycjami pojednania, w ramach którego Ibn Hafsun miałby mu się podporządkować w zamian za mianowanie go namiestnikiem tego regionu. Znużony machinacjami Haszima, Al-Munzir najpierw starał się go ugłaskać, mianując hadżibem, ale kiedy to zawiodło, kazał go uwięzić i stracić, a jego majątek skonfiskował. Wkrótce potem Ibn Hafsun, wyczuwszy osłabienie emira, złamał dopiero co złożoną przysięgę wierności i zaatakował terytorium kordobańskie. Rozwścieczony Al-Munzir powrócił w 888 roku na czele armii do Bobastro i przystąpił do jego oblężenia, lecz po sześciu tygodniach zmarł w obozie, rzekomo z powodu choroby, ale prawdopodobnie otruty przez własnego brata, Abd Allaha, który utrzymując jego śmierć przez trzy dni w tajemnicy, szybko zapewnił sobie tytuł emira. Abd Allah został uwieczniony przez przychylnych kronikarzy za swoją pobożność i patronat nad kulturą islamską, ale jego dwudziestopięcioletnie panowanie charakteryzowało się brutalnymi dworskimi intrygami, zgładzeniem członków rodziny i kolejnymi buntami.

Ibn Hafsun wykorzystał te wstrząsy. Ogłosił całkowitą niezależność, twierdząc, że jest panem ludzi południa. Przechwalał się, że jest ich „najwyższym przywódcą”, i stawiał się w roli człowieka, który wyzwoli ich spod ucisku upokarzających ich, gnębiących podatkami i traktujących jak „niewolników” Arabów. Miało to podburzyć miejscową, zarówno chrześcijańską, jak i muzułmańską, elitę posiadaczy ziemskich oraz rody berberskie, które zepchnęli na margines klienci Umajjadów. Haszim Ibn Abd al-Aziz był tylko najbardziej nieznośnym przedstawicielem tych klientów. I tak Umar Ibn Hafsun, bardziej dzięki zręcznie zawiązywanym koalicjom niż dzięki sile, zyskał lojalność tych, którzy czuli się wykluczeni z umajjadzkiej struktury władzy.

Gdy jego państwo rozszerzyło się na góry na północ od Algeciras i Malagi i sięgnęło południowego brzegu Gwadalkiwiru, śmiałość i ambicje Ibn Hafsuna jeszcze bardziej wzrosły. Na przykład w celu zdobycia poparcia wśród miejscowych chrześcijan objął patronatem budowę kościołów i ustanowił biskupstwo w Bobastro, co było praktyką w stylu Umajjadów, stosowaną przez nich przy budowie państwa. Wysyłał posłów do innych wrogów emira – Al-Dżillikiego, Banu Kasi i asturyjskiego Alfonsa III, a w 891 roku stał się tak pewny siebie, że przeniósł bazę z gór do dzisiejszego Aguilar de la Frontera, odległego o zaledwie pięćdziesiąt kilometrów

od Kordoby. Wziął na cel stolicę i wielokrotnie – ale bezskutecznie – ją atakował. Był to kulminacyjny moment powstania Ibn Hafsuna.

Aby skonsolidować swoją władzę, Ibn Hafsun potrzebował jakiegoś uzasadnienia jej prawomocności, a w Al-Andalus było to możliwe tylko w kontekście islamskim. A zatem nie ograniczył się do umów zawieranych z miejscowymi muzułmanami, lecz wysłał swoich przedstawicieli do Abbasydów z propozycją, że przekształci Al-Andalus w państwo klienckie kalifatu z sobą jako namiestnikiem. Flirtował też z charydżyzmem, a nawet miło przyjmował misjonarzy wysyłanych przez arcywrogów Abbasydów, szyickich heretyków Fatymidów, którzy niedawno przejęli Ifrikijję i ustanowili własny, konkurencyjny kalifat. Później jego wrogowie będą utrzymywać – i tym chyba Ibn Hafsun najbardziej zasłynął – że posunął się tak daleko, iż nawrócił się na chrześcijaństwo, traktując to jako środek do zdobycia większego lokalnego poparcia. Oskarżyli go o to z pewnością umajjadzcy kronikarze, by okryć hańbą jego samego i jego ruch, i na pewno zraziło to do niego muzułmańskich zwolenników. Jest jednak jasne, że niektóre z jego dzieci przeszły na chrześcijaństwo i być może sam Ibn Hafsun przedstawiał się w zależności od sytuacji jako chrześcijanin albo jako muzułmanin. W głębi serca naprawdę czcił władzę.

Aczkolwiek Ibn Hafsun odnosił początkowo sensacyjne sukcesy, mimo to i mimo szerzonej przez niego religijnej propagandy jego bunt był z góry skazany na porażkę. Zawiązana przez niego koalicja lokalnych przywódców była słaba, chwiejna i brakowało jej ideologicznego lub instytucjonalnego spoiwa. Ale, co najważniejsze, była sprzeczna z duchem czasu. Miasta i miasteczka w Al-Andalus stawały się kołami zamachowymi gospodarki, która zapewniała dobrobyt i dawała siłę, i tylko tam mogły się zakorzenić ruchy polityczne. Udane bunty wybuchały w tej epoce w miastach i wokół nich, na przykład w Sewilli, którą opanowali arabscy Banu al-Hadżdżadż, i w Murcji, gdzie powstaniu przewodził muwallad Dajsam Ibn Ishak. Rebelia Ibn Hafsuna była niezbyt pociągająca dla mieszczan, zwłaszcza w porównaniu z wyrafinowaną kulturą polityczną Umajjadów. Ale pod koniec IX wieku Al-Andalus w jej ówczesnym kształcie stała na progu innej dużej przemiany i Ibn Hafsun oraz podobni mu chrześcijanie, muzułmanie i Berberzy zostaliby i tak za burtą.

Zmiana nadeszła z największą siłą w osobie nowego emira, Abd ar-Rahmana III, wnuka Abd Allaha, który wstąpił na tron w 912 roku, po śmierci dziadka, mając dwadzieścia jeden lat. Brak doświadczenia nowy emir nadrabiał siłą woli i instynktem politycznym. Używając charakterystycznego dla swych poprzedników połączenia brutalnej przemocy z ugodową dyplomacją, Abd ar-Rahman pozbawił Ibn Hafsuna najważniejszych sojuszników, a potem założył morską blokadę jego portów. W 916 roku starzejący się buntownik poprosił o pokój, a Abd ar-Rahman zaproponował mu wspaniałomyślnie niezwykle dogodne warunki. Na mocy ugody Ibn Hafsun zobowiązał się pozostać z rodziną w Bobastro. Po śmierci Ibn Hafsuna w 918 roku jego synowie zaczęli zawzięcie walczyć o władzę i względy emira, bijąc się między sobą, służąc w umajjadzkiej armii i od czasu do czasu na próżno wzniecając krótkotrwałe bunty. W końcu w 928 roku, gdy ród Ibn Hafsuna przestał być użyteczny, a emir uporał się z wymagającymi natychmiastowej reakcji zagrożeniami, podbił Bobastro, ekshumował i znieważył gnijące zwłoki Ibn Hafsuna, pohańbił jego ród i skazał jego byłą stolicę na zapomnienie.

Rozprzestrzenianie się pod koniec IX wieku buntów przeciw władzy w Kordobie można postrzegać nie jako skutek słabości Umajjadów, lecz ich siły. To nie buntownicy, ale rządząca dynastia wprowadzała rewolucyjne zmiany. Scentralizowana władza była nowością i stopniowo nabierała kształtu, w miarę jak Umajjadzi od czasów Abd ar-Rahmana I starali się narzucić swoją wolę szerokiemu spektrum lokalnych władców, którzy dbali o własne interesy, za to nie mieli żadnych bodźców do uznania zwierzchności emirów. To Umajjadzi, nie ich przeciwnicy, wywracali ustalony porządek, dążąc do sformalizowanego państwa opierającego się na zinstytucjonalizowanym obywatelstwie i publicznym prawie, którego źródłem była religia. Jednak zanim mogli ustanowić swoją władzę, musieli nadal stawiać czoło powstaniom wywoływanym przez oportunistów, którzy albo zupełnie ignorowali religijną ideologię, albo buntowali się pod płaszczykiem islamu. Wyjątkiem było leżące na północy królestwo Asturii, które budowało swoją pozycję na odgrywanej przez nie roli przeciwnika islamu i narzędzia wiary chrześcijańskiej na półwyspie.

Działo się to, jak głosi opowieść, w roku 844. Armia Abd ar-Rahmana II stanęła w szyku na południowym brzegu Ebro w miejscowości Clavijo, obecnie noszącej nazwę La Rioja, położonej w północnej Hiszpanii koło

Pampeluny. Na przeciwnym brzegu ustawiły się dużo mniejsze liczebnie, niezorganizowane siły Ramira, króla Asturii. Według legendy okrutny muzułmański emir wyprawił się na północ, by ukarać chrześcijańskiego króla za odmowę zapłacenia rocznej daniny w wysokości stu dziewic. Chociaż wróg miał przeważające siły, Ramiro był pewny siebie, bo w proroczym śnie ujrzał swoje zwycięstwo. Bóg był po jego stronie. A gdy na jego linie obronne runęła chmara muzułmanów, na niebie ukazała się cudowna postać – rycerz na białym koniu, który wraz z niebiańską armią odwrócił losy bitwy, powiódł wojska Ramira do wiktorii i przyczynił się do masakry jego wrogów. Tą postacią był sam Święty Jakub Większy, który ostatecznie został nazwany Matamoros, „pogromca muzułmanów", i stał się patronem późniejszej *La Reconquista*. I tak bitwa pod Clavijo przeszła z legendy do historii. Ale dlaczego Święty Jakub? I dlaczego w Hiszpanii?

Mniej więcej w tym samym czasie opowiadano, że zdarzył się inny cud, kiedy w wysuniętym daleko na północny zachód zakątku Hiszpanii prowadzony przez gwiazdę wskazującą mu drogę biskup Teodemir z miasta Iria Flavia natrafił na grób Jakuba Apostoła, którego szczątki ponownie pochowano w miejscu zwanym od tamtej pory Santiago („Święty Jakub") de Compostela („z małego cmentarzyka"). Według legendy Święty Jakub Większy głosił Ewangelię w rzymskiej Hiszpanii przed męczeńską śmiercią w Judei w roku 44, po której jego ciało w cudowny sposób dostało się w łodzi do Iria Flavia, gdzie spoczęło. Pod koniec IX wieku miejsce to zaczęli otaczać czcią chrześcijanie z północno-zachodniej Hiszpanii i w końcu stało się popularnym celem pielgrzymek w średniowiecznym chrześcijaństwie. Gdy królowie Asturii zaczęli się stylizować na dziedziców pokonanych królów wizygockich i twierdzić, że z tego względu mają prawo do władania całym półwyspem, obrali Santiago Matamorosa – Świętego Jakuba „pogromcę muzułmanów" – za patrona „cesarzy Leónu". Opowieść, którą stworzyli o zjednoczonej od wieków Hiszpanii, pokonanej wprawdzie przez muzułmanów, ale potem chwalebnie odbudowanej w procesie krucjat i rekonkwisty, jest tak samo nieprawdziwa jak legendy o cudzie pod Clavijo, o Santiago i Pelagiuszu, ale jej dramaturgiczna prostota i wprowadzający w samozadowolenie moralizatorski ton zauroczyły chrześcijańskich mieszkańców Hiszpanii i innych krajów.

Jeśli Pelagiusz chciał, by jego zwycięstwo pod Covadongą w 722 roku stało się zapowiedzią odbicia Al-Andalus z rąk muzułmanów, to miało ono dość

niepewny początek. Na łożu śmierci w roku 737 zdołał przekazać władzę swemu jedynemu synowi, Favili. Kiedy zaledwie dwa lata później nowy władca został rozszarpany przez niedźwiedzia, na tronie zasiadł zięć Pelagiusza, Alfons I, którego propagandziści przedstawiali jako dziedzica wizygockich królów. Jednak poza tym, że przez następne stulecie jego potomkowie i krewni wraz z rodami lokalnych kacyków knuli intrygi i kłócili się każdy z każdym, by utrzymać autonomię albo zdobyć kontrolę nad tym biednym, odizolowanym, górzystym regionem, i prawie całkowicie ignorowali muzułmańską potęgę na południu, niewiele w tym protokrólestwie przypominało jego wizygockiego poprzednika.

Jeśli królestwu przeznaczone było odegrać jakąś szczególną historyczną rolę, w owym czasie nic na to nie wskazywało. Z punktu widzenia emirów Dżillikijja (Galicia), jak Arabowie nazywali atlantyckie wybrzeże na północy półwyspu, była tylko jedną ze sprawiających kłopoty stref przygranicznych. Banu Alfunsz („ród Alfonsa”) niewiele się różnił od pozostałych kresowych rodów rdzennych mieszkańców tych ziem, takich jak Banu Wannaku („ród Eneka”, czyli Aritzów z Pampeluny), na którego czele stał Eneko, który na początku IX wieku przybrał tytuł króla Pampeluny, czy Banu Kasi, których państwo skonsolidowało się pod panowaniem Musy Ibn Musy, „trzeciego króla Hiszpanii”. Alfons II objął tron w 791 roku i gdy został uznany za prawowitego władcę zarówno przez Karola Wielkiego, jak i papieża, zaczął używać formalnych oznak godności królewskiej.

Twarda rzeczywistość, która zadawała kłam twierdzeniom Alfonsa i Pelagiusza oraz nadawała ich wielkim ambicjom i rojeniom o imperialnej potędze niemal komiczny charakter, była taka, że Asturia pozostawała biedną i słabą prowincją. Te same cechy, które ochroniły ją przed arabskim podbojem – brak zasobów, trudny teren i izolacja – hamowały jej rozwój. Znajdujące się tam złoża złota zostały wyeksploatowane przez Rzymian, przez jej terytorium nie przebiegały żadne szlaki handlowe i poza mizernymi dochodami ze sprzedaży drewna i skór jej gospodarka naturalna opierała się na rolnictwie, pasterstwie, rybołówstwie i łowiectwie. Nawet królowie mieli niedużą siłę nabywczą – zagraniczne luksusy były dla nich nieosiągalne. Ludność, składająca się z ubogich rolników i pracujących na roli niewolników, utrzymywała warstwę nieokrzesanych wojowników, którzy zawzięcie bronili swojego mizernego majątku przed zakusami własnych władców. Nieliczne rozpadające się miasteczka skupiały się wokół kościołów albo kryły za pozostałościami rzymskich murów obronnych. Szanse na

poprawę sytuacji gospodarczej dawały głównie łupieżcze najazdy, czy to na sąsiadów, czy też na bogatsze, a przez to bardziej kuszące, opanowane przez muzułmanów ziemie na południu, i kradzieże.

To, że Al-Andalus formalnie utożsamiała się z państwami islamskimi, ale jej ludność była niemal jednorodnie chrześcijańska, stwarzało pretekst do głoszenia, iż Asturia prowadzi wojnę religijną. Dawało to jej władcom moralne prawo do snucia planów dynastycznych i uzasadniało roszczenia do zwierzchnictwa nad wszystkimi chrześcijanami na półwyspie. Były one atrakcyjne również dla miejscowego kleru, który zmierzał do podporządkowania sobie Kościoła na reszcie półwyspu, narzucenia ortodoksji i zakwestionowania władzy archidiecezji Toledo, która – mimo że znajdowała się pod panowaniem muzułmańskim – pozostawała oficjalnie metropolitalną diecezją Hiszpanii. Jednym z bodźców do stworzenia mitu o ewangelizacyjnej działalności Świętego Jakuba była właśnie chęć podważenia twierdzenia Toledo o jego prymacie.

Pięćdziesięciodwuletnie panowanie Alfonsa II miało kluczowe znaczenie dla przyszłości królestwa, bo było długim okresem wytchnienia po walkach o sukcesję i stworzyło podwaliny pod ekspansję terytorialną. Po jego śmierci zatargi rodzinne doprowadziły do serii zamachów stanu, które ostatecznie wyniosły na tron Ramira I (tego z legendy o Clavijo i Świętym Jakubie). Jemu z kolei, mimo że musiał się zmagać z najazdami wikingów i oporem galisyjskich możnych, udało się przekazać w 850 roku koronę synowi, Ordoñowi I. Ordoño doszedł do władzy w epoce rebelii w Al-Andalus, miał więc sporą szansę uzyskać przewagę nad Aritzami z Pampeluny i Banu Kasi, którzy w dalszym ciągu oscylowali między lojalnością i oporem wobec Umajjadów. Jednak po jego śmierci możni z tego regionu ponownie rozpoczęli krwawą walkę o tron, z której zwycięsko wyszedł w 866 roku Alfons III, kilkunastoletni syn Ordoña, nazwany później „Wielkim”. Jego czterdziestoczteroletnie panowanie zbiegło się w czasie z największym chaosem w Al-Andalus, kiedy to władza Umajjadów, dręczona buntami wybuchającymi na całym półwyspie, zdawała się stać na skraju upadku.

Przypuszczalnie to podczas rządów Alfonsa ustanowiono oficjalnie kult Świętego Jakuba i jego szczątków w Compostelli oraz zaczęto rozpowszechniać jako dynastyczny mit legendę o Pelagiuszu i Covadondze. Także za jego panowania Asturia objęła nadzorem całą atlantycką północ. Najważniejsza była wszakże ekspansja królestwa na południe. Asturia miała ide-

alne położenie dla wykorzystania słabości emiratu – mogła się przesunąć na równiny opadające ku rzece Duero, na rzadko zaludnione obszary, których Kordoba nie była w stanie kontrolować.

Słabość Umajjadów w tym regionie potęgowały bunty w Marchii Środkowej ze stolicą w Toledo i Marchii Dolnej, która rozciągała się na północ i zachód od Méridy. W 854 roku elita toledańska i jej sojusznicy, Banu Kasi i Aritzowie, wezwali Ordoña I na pomoc w walce z Umajjadami, ale ich sprzymierzone siły zostały pobite przez Muhammada I, który wysłał głowy pokonanych – według kronikarzy w liczbie ośmiu tysięcy – do Kordoby i innych miast w Al-Andalus i Maghrebie, gdzie powieszono je na ulicach jako trofea wojenne. Asturia stale wysyłała posiłki buntownikom w Marchii Dolnej i udzielała schronienia uciekającym powstańcom. W 828 roku, po nieudanym powstaniu w Méridzie, berberski watażka Mahmud Ibn al-Dżabbar poprowadził swoich ludzi na północ, do Galicii, gdzie Alfons II dał mu fortecę i ziemię. Później, po powstaniu 868 roku w Méridzie, na dworze Alfonsa III został powitany z honorami uchodźca Al-Dżilliki. Ten, znalazłszy się z powrotem w Méridzie, zawarł ponownie sojusz z goszczącym go królem, który w 877 roku zaatakował Al-Andalus i dotarł w jej głąb.

Mając ograniczone zasoby, Umajjadzi musieli starannie wybierać, którym zagrożeniom stawić czoło. Tak więc, mimo że Muhammad i Al-Munzir wysyłali regularnie ekspedycje wojskowe, były one skierowane przeciw Banu Kasi lub innym buntownikom w Marchii Górnej albo chrześcijanom w Pampelunie czy Katalonii. Sama Asturia rzadko bywała celem tych ataków. Kampanie te nieczęsto przynosiły rozstrzygnięcie; służyły raczej temu, by dać armii produktywne zajęcie, zmusić lokalnych watażków do dostarczenia ludzi i zapasów, rozbić regionalne sojusze zawierane przez potencjalnie skłonne do buntu rody kresowe, zdobyć łupy, bydło i niewolników oraz osłabić wroga przez niszczenie infrastruktury. Miały też wymiar symboliczny, jako że nawiązywały do tradycyjnych letnich najazdów pogańskich Arabów i pierwszych muzułmanów i stwarzały atmosferę wojny religijnej (to znaczy dżihadu). Prowadząc te ekspedycje albo tylko biorąc w nich udział, emirowie zyskiwali prestiż, a ich synowie cenne doświadczenie w dowodzeniu.

Tak więc w trzeciej ćwierci IX wieku między Asturią i emiratem ustaliła się luźna granica, przebiegająca po wijących się równinach na północ od Duero. Asturyjczycy zdobyli albo ponownie założyli i ufortyfikowali pewną

liczbę ważnych miast, w tym Porto, Bragę, Zamorę, Astorgę, Simancas i León. Grube mury tego ostatniego, dawnej rzymskiej osady wojskowej, okazały się nie do skruszenia dla artylerii emira w latach 845/846, 878 i 882. Na wybrzeżu Atlantyku najazdy Alfonsa III doprowadziły do utworzenia klina, który wrzynał się na południu aż do Coimbry (Kulumbrijji). Ziemie nowego pogranicza nie były bezpieczne, bo stale zagrażały im napady muzułmanów, ale ryzyko to równoważyła możliwość wykorzystania ich jako bazy wypadowej dla wypraw po łupy. A zatem na tereny na południu zaczęli napływać zachęcani do tego przez królów Asturii osadnicy, do których dołączali zarabizowani chrześcijanie uciekający przed coraz bardziej reakcyjną, islamską kulturą emiratu.

Pomimo konfliktu Asturia i emirat utrzymywały kontakty dyplomatyczne. Od czasów Abd ar-Rahmana I zawierano traktaty i wymieniano poselstwa, a Umajjadzi starali się jak mogli wyciągać korzyści z wybuchających w królestwie kryzysów. W latach dwudziestych IX wieku pod naciskiem Abd ar-Rahmana zawarto bardzo dla niego dogodny dziesięcioletni rozejm, a w latach siedemdziesiątych Muhammad I próbował osłabić potęgę Alfonsa III, wspierając buntowniczego brata chrześcijańskiego króla, Bermuda, który ogłosił się królem w Astordze. Walki i dyplomacja sprzyjały pewnej integracji warstw rządzących, która odbywała się ponad podziałem religijnym, bo na dwory niewiernych napływali uchodźcy i jeńcy, a drugiej stronie przekazywano potomków rodziny panującego jako zakładników gwarantujących dotrzymanie traktatów. Tak jak Eneko Enneconis i inni władcy Pampeluny, którzy oddali swoich synów na wychowanie w Kordobie, Alfons III wysłał swego syna Ordoña, który później został pierwszym królem Leónu, na dwór Banu Kasi. Młodych arystokratów traktowano tam jak gości honorowych, a podczas pobytu na dworze swoich politycznych rywali byli oni wystawieni na wpływ ich kultury i obyczajów.

Tego rodzaju wymiana przyczyniała się do powstania arystokratycznej kultury tworzącej most nad oficjalnym podziałem między chrześcijańską i muzułmańską Hiszpanią. Elity nadal zawierały małżeństwa mieszane, a partnerów szukano teraz zarówno wśród nobilów, jak i wśród jeńców. Na przykład w 862 roku przyszły emir Abd Allah poślubił Onekę, córkę Fortuna Garcesa, dziedzica tronu Pampeluny, co było związkiem, który obie strony prawdopodobnie zamierzały wykorzystać dla zablokowania dążenia Asturii do zdobycia dominacji w północnych Pirenejach. Chociaż syn Oneki i Abd Allaha, Muhammad, został zamordowany, nim zdążył zasiąść

na tronie, ich wnukiem był sam Abd ar-Rahman III, pierwszy andaluzyjski Umajjad, który sięgnął po tytuł kalifa.

Co do Alfonsa III, był tak pewny siebie, że – jak powiadano – kupił w 909 roku „koronę cesarską" od Franków, a wraz z nią prawo do nazwania się „cesarzem Leónu". Ale jego projektu ustanowienia imperium, który w tamtym czasie wydawał się niczym niezagrożony, nie mogłaby uratować nawet interwencja świętego. W ostatnich latach jego panowania stale buntujący się nobilowie zasiali ziarna niezgody między nim i jego trzema synami: Garcią, Ordoñem i Fruelą. W 910 roku powstali przeciw ojcu, zmusili go do abdykacji i podziału państwa na trzy niezależne królestwa: León, Galicię i Asturię. Jednak przed 925 rokiem wszyscy bracia już nie żyli i region znowu pogrążył się w walkach o tron. W następnym stuleciu przeszedł pod nadzór kalifatu Kordoby.

Przetrwała natomiast legenda o chrześcijańskiej jedności i ciągłości władzy, mimo że nie zachowały się prawie żadne wiarygodne źródła z tej epoki, a te, które mamy, potwierdzają to w bardzo ograniczonym stopniu. Historie z czasów Alfonsa III i te, które zostały stworzone w XI wieku i później, pisali cudzoziemscy duchowni mający wyraźny interes we wspieraniu politycznej supremacji monarchii Leónu i nadawaniu jej charakteru opatrznościowego posłannictwa oraz kraju znajdującego się pod Bożą opieką. Radośnie wymyślali opowieści, fałszowali dokumenty i pichcili genealogie w celu przedstawienia historii Hiszpanii w kategoriach wielkiego konfliktu chrześcijańsko-muzułmańskiego, co służyło uzasadnieniu ostatecznej dominacji Kastylii i Leónu nad półwyspem od średniowiecza po dzień dzisiejszy. Autorzy tych historii, mnisi i księża, postrzegali świat w kategoriach niebiańskiej walki; używali biblijnego języka i apokaliptycznej retoryki. Dla nich hiszpańscy chrześcijanie byli „prawdziwym Izraelem", ludem wybranym, ale później opuszczonym przez Boga za nieposłuszeństwo i grzechy, który został teraz wezwany do ponownego zajęcia należnego mu miejsca poprzez pobożność i ziemską walkę z niewiernymi.

Chociaż prawdopodobnie sami nie wierzyli w to, co pisali (a przynajmniej nie zachowywali się tak, jakby wierzyli), Alfons III i jego następcy zdawali sobie sprawę zarówno z potęgi mitu, jak i nieodpartej siły wiary. Tak jak bunty i powstania pokazały Umajjadom, że dla uprawomocnienia swojej zwierzchności nad islamską Hiszpanią potrzebują ideologii religijnej, tak też królowie Asturii uświadomili sobie, że potrzebują religii dla

legitymizacji swoich roszczeń do władania chrześcijańską Hiszpanią. Jednak chrześcijanie musieli na razie powściągnąć swoje ambicje. W 929 roku Kordoba, sprawująca władzę nad zjednoczoną Al-Andalus, wkroczyła w epokę swojej największej chwały, w której umajjadzki kalifat stał się supermocarstwem w zachodniej Europie i basenie Morza Śródziemnego, a jego stolica „ozdobą świata” [14].

CZĘŚĆ III

TRYUMF, 929–1030

Kalifat Umajjadów i Zachód, 929–1030
Akwizgran
ŚWIĘTE CESARSTWO RZYMSKIE
KRÓLESTWO FRANKÓW
Ocean Atlantycki
Zatoka Biskajska
Sankt Gallen
Alpy
BURGUNDIA
PROWANSJA
ITALIA
Rodan
KRÓLESTWO GALICII
Oviedo
Santiago de Compostela
KRÓLESTWO LEÓNU
León
San Esteban de Gormaz
Toro
Zamora
Duero
KRÓLESTWO KASTYLII
Simancas
Osma
Gormaz
„RÓW" (939)
LA RIOJA
KRÓLESTWO PAMPELUNY
MUEZ (920)
Pampeluna
Ebro
Pireneje
MARCHIA GÓRNA
Tudela
Saragossa
Huesca
Lleida
KATALONIA
Girona
Barcelona
Tarragona
Tortosa
Tuluza
Narbona
Fraxinet
MARCHIA ŚRODKOWA
Medinaceli
Kalifat Umajjadów
Coimbra
MARCHIA DOLNA
Tag
Toledo
Walencja
Majorka
BALEARY
Denia
Lizbona
Badajoz
Mérida
Guadalkiwir
Kordoba
Sewilla
Carmona
Lucena
Kadyks
Malaga
Algeciras
Ceuta
Cieśnina Gibraltarska
Morze Śródziemne
Tunis
Kairuan
Rakkada
Atlas Tellski
Atlas Tellski
Atlas (Rif)
KALIFAT FATYMIDÓW
Ifrikijja
Fez

9

Słońce wschodzące na Zachodzie

Było południe 17 stycznia 929 roku i tłumy wiernych zebrały się na piątkową modlitwę, tłocząc się w nawach meczetu w Kordobie. Gdy po wezwaniu do modlitwy imam wygłosił tradycyjną dedykację przed rozpoczęciem chutby (kazania), po raz pierwszy nie skierował jej – jak przyjęło się w świecie sunnitów – do abbasydzkiego władcy w Bagdadzie, lecz pozdrowił Abd ar-Rahmana jako „księcia wiernych”. Emir, który dotąd nosił honorowy tytuł An-Nasir ad-Din Allah („zwycięzca w służbie Bogu”), zażądał dla siebie godności kalifa islamu.

Było to pod każdym względem niezwykłe i szokujące wydarzenie. Nigdy jeszcze emirowie umajjadzcy, mimo że wywodzili się z rodu kalifów, nie podważyli tak otwarcie autorytetu abbasydzkich władców, nigdy też żaden sunnicki emir nie zakwestionował ich tytułu. Było to szczególnie niezwykłe, jeśli wziąć pod uwagę stan Al-Andalus w chwili, gdy siedemnaście lat wcześniej Abd ar-Rahman III wstąpił na tron państwa niemal upadłego, rozrywanego przez rebelie i atakowanego od północy. W latach dziewięćdziesiątych IX wieku panowanie jego dziadka, Abd Allaha, przemieniło się w krwawy reżim. Ogarnęła go taka paranoja, że kazał zbudować zadaszone przejście, które miało chronić go przed zamachem, gdy przemykał z pałacu do meczetu. Na każdym, kto – jak mu się zdawało – przeciął mu drogę, brał srogi odwet, nawet na członkach własnej rodziny. Tuż po narodzinach Abd ar-Rahmana jego ojciec, Muhammad Abd Allah, oczywisty następca tronu, został zamordowany przez swego przyrodniego brata, Al-Mutarrifa. Zbrodnia ta uszła mu na sucho, bo ewidentnie maczał w niej palce emir, który jednak później skazał Al-Mutarrifa na śmierć na podstawie niemających z tym czynem żadnego związku podejrzeń o nielojalność.

A więc stało się tak, że gdy Abd Allah pominął synów i wyznaczył na swego następcę dwudziestojednoletniego wnuka, Abd ar-Rahmana, poddani przyjęli tę decyzję z ulgą. Ponieważ młody człowiek nie miał wobec nikogo zobowiązań, a jego imię brzmiało tak samo jak imię założyciela dynastii

Abd ar-Rahmana I ad-Dachila, wielu wierzyło, że zapoczątkuje on erę sławy, zwycięstw i jedności. Inni mogli sobie wyobrażać, że skorzystają z tego, iż na tronie zasiądzie niedoświadczony młokos. Z pewnością nie wyglądał imponująco – miał tak krótkie nogi, że gdy chciał się gdzieś wyprawić konno, strzemiona podciągano pod samo siodło. Ale był przystojny, chociaż ciemna farba, którą barwił brodę, by przypominała o jego arabskim rodowodzie, nie mogła ukryć jasnej cery, którą odziedziczył po babce, księżniczce Onece z Pampeluny, i matce, chrześcijańskiej niewolnicy o imieniu Muzna.

Miał bystry i chłonny umysł, który rozwinęło najlepsze wykształcenie, jakie mógł mu zapewnić pałac, instynkt polityczny, kosmopolityczny pogląd na kulturę i siłę woli, która przejawiała się zarówno w zdecydowaniu, jak i w najokrutniejszej przemocy. Ci, którzy go zdradzili, poddawani byli wymyślnym i przykładnym karom – rzucani lwom na pożarcie, ścinani albo wieszani żywcem na krzyżu, czasami z uciętym językiem. Poddające się załogi fortec, bez względu na to, czy składały się z chrześcijan czy z muzułmanów, mogły pójść pod miecz, a ich głowy wystawiano w całym państwie na widok publiczny, by świadczyły o potędze Abd ar-Rahmana. Konkubiny niechętnie przyjmujące jego zaloty z miejsca likwidował albo kazał okrutnie oszpecać. W 950 lub 951 roku skazał na śmierć swego syna, Abd Allaha, którego oskarżono o knucie buntu. Mówiono, że ściął go własnoręcznie na oczach tłumu zgromadzonego w Kordobie dla uczczenia „święta ofiarowania”, które upamiętniało gotowość Abrahama do zabicia własnego syna.

Takie okrucieństwo było typowe dla tamtej epoki i być może bez srogości Abd ar-Rahman nigdy nie zdołałby wykonać zadania, z którym nie poradzili sobie jego poprzednicy – zjednoczenia Al-Andalus i uczynienia z niej największego i najbogatszego państwa w ówczesnej Europie. Ale napady wściekłości równoważył szczodrością i miłosierdziem, na przykład wybaczając członkom rodziny albo przyjmując byłych buntowników do swojego ścisłego kręgu. Chociaż niektórzy zwali go tyranem, dzięki swojej sile zdobył poklask wielu poddanych, muzułmanów, chrześcijan i żydów, którzy wysławiali go jako bohatera i chwalili w mesjanistycznych tonach jako „słońce […] które wzeszło na Zachodzie i będzie opromieniać swym blaskiem dwa Wschody” [15].

Ten pełen optymizmu cytat daje mylne wyobrażenie o sytuacji w Al-Andalus w chwili, gdy Abd ar-Rahman III doszedł do władzy. Nawet na terytorium wokół Kordoby wrzały takie bunty, że południowa brama miasta była stale zamknięta i zabarykadowana. Dlatego pierwszym zadaniem emira było poskromienie wrogów grasujących najbliżej domu, zwłaszcza Ibn Hafsuna. Cel ten osiągnął dopiero w 928 roku, kiedy kazał symbolicznie ukrzyżować w Kordobie szczątki nieżyjącego od dawna buntownika. Tymczasem padały inne ośrodki oporu: Carmona, Sewilla, Mérida, Badajoz, Walencja oraz, w 932 roku, wiecznie buntujące się Toledo, a na koniec, rok później, Saragossa. Było to dwudziestopięcioletnie pasmo wojen, gróźb i ugód. Abd ar-Rahman wyjmował rebeliantów jednego po drugim jak raki z saka, często sam stając na czele ekspedycji wojskowych, plądrując ogarnięty buntem region, by szerzyć terror i uprzykrzać życie mieszkańcom przed osaczeniem wroga, po czym odjeżdżał, aby przystąpić do następnej operacji. Tych, którzy okazywali się niepoprawni, skazywał na śmierć, ale wolał, żeby mu się podporządkowali. W stale sprawiających kłopoty miastach, takich jak Toledo, po prostu usuwał lokalne elity i ustanawiał zaufanego zarządcę – mawlę albo niewolnika – który rządził na odzyskanym terytorium.

Abd ar-Rahman III podszedł do stojącego przed nim zadania metodycznie. Umocniwszy się najpierw na południu, zapewnił sobie stałe źródło dochodów, dzięki którym jego siły zachowywały zdolność bojową. Potem skierował się do stref przygranicznych: Badajoz w Marchii Dolnej, Toledo w Środkowej i Saragossy w Górnej. Swoje armie trzymał ciągle w polu i krążył po ziemiach emiratu, zmuszając lokalnych możnowładców do dostarczania im posiłków i żywności, co zapobiegało dalszym powstaniom, i podtrzymując tam stan pogotowia. W rezultacie Kordoba zajęła w końcu pozycję, z której mogła skutecznie rządzić całą Al-Andalus. Zasiedziałe rody muwalladów odsunięto od stanowisk namiestników i zastąpiono rodami arabskimi i berberskimi, takimi jak Banu Tudżib i Banu Zi an-Nun, natomiast rodziny rdzennych mieszkańców i Berberów wcielono do biurokracji i elity religijnej, przełamując monopol Arabów. Wraz z innymi rodami mawalich miejscowego, północnoafrykańskiego i arabskiego pochodzenia oraz członkami chrześcijańskiej i żydowskiej elity, a także z tysiącami niewolników będących własnością rodziny panującej ci nowi klienci stworzyli bezwzględnie lojalny rdzeń umajjadzkiej administracji.

W miarę jak celowo osłabiano siłę regionalnych wojsk, dżundów, pozbywano się też stopniowo Arabów z armii. Na ich miejsce Abd ar-Rahman wprowadził rzeszę zakupionych niewolników i zaczął werbować w Afryce Północnej berberskich najemników. Trudno przecenić liczbę niewolników i ich wpływ na struktury władzy. Na dworze były ich tysiące, tak samo w posiadłościach umajjadzkiej elity. Wielu niewolników uzyskało wysokie pozycje. Na początku panowania prawą ręką emira był Badr as-Siklabi, podrzutek, który służył Abd Allahowi jako hadżib i którego ten uczynił administratorem i dowódcą wojskowym. Chociaż wielu niewolników było eunuchami, tym, których nie wykastrowano, też udawało się zrobić karierę. W późniejszych latach najbardziej zaufanym dowódcą stał się dla kalifa były niewolnik Ghalib an-Nasrani, uhonorowany *nasab* (czyli patronimikum) „Ibn Abd ar-Rahman”. Wyzwolony przez emira, wżenił się w chassę i doszedł do najwyższych szczebli władzy.

Chociaż historycy długo uważali Abd ar-Rahmana za wielkiego mecenasa kultury, jego panowanie określiła wojna. Kiedy powoli przejął kontrolę nad całą Al-Andalus, poczynając od roku 916 prowadził też regularne kampanie przeciw chrześcijańskiej północy. Tamtejsi książęta zawsze byli gotowi wykorzystać osłabienie Kordoby, więc syn Alfonsa III, Ordoño II, król Leónu i Galicii, dokonał w drugiej dekadzie X stulecia serii najazdów na sąsiada z południa. Jego niestały sprzymierzeniec, Sancho I z Nawarry, był lokalnym watażką, który z pomocą Alfonsa III powstał przeciw Fortunowi Garcesowi, ostatniemu władcy z dynastii pampeluńskich Aritzów, i go obalił. Sancho, Fortun i Abd ar-Rahman byli oczywiście spowinowaceni poprzez żony.

Jeśli chodzi o Abd ar-Rahmana, to jego ataki na chrześcijańską północ nie były prowadzone z zamiarem jej podboju, lecz stanowiły odpowiedź na zagrożenie ze strony chrześcijańskich królestw, które chciał zdestabilizować, nie zniszczyć. Poza tym dawało to zajęcie jego wojskom i trzymało w ryzach namiestników prowincji, gdyż dżihad uzasadniał jego aspiracje do tytułu „wodza wiernych”. Jedne z tych kampanii kończyły się dla niego pomyślnie, inne nie. Zwycięstwo nad Leónem i Nawarrą w 920 roku pod Muez przyniosło niespodziewanie wielkie łupy, które rozdzielił między żołnierzy, a także mnóstwo chrześcijańskich głów, które wysłał nawet do Afryki Północnej. Wkrótce potem jego armia zaatakowała chrześcijańskie twierdze rozmieszczone wzdłuż Duero, a nawet splądrowała Pampelunę. Jednak kampania ta była przede wszystkim próbą zatarcia skutków mniej

udanej napaści sprzed trzech lat, kiedy to siły andaluzyjskie zostały starte w proch pod San Esteban de Gormaz.

Aby umocnić swój wizerunek mudżahida i zmusić wahających się namiestników do posłuszeństwa, osobiście dowodził tymi wyprawami. Ale kiedy podczas bitwy nad „Rowem" w 939 roku, zdradzony przez przywódców prowincjonalnej elity, o włos uniknął śmierci, przekazał armię w ręce zaufanych dowódców, takich jak Ghalib an-Nasrani. W sierpniu tego roku zebrał ogromną armię w Toledo i wyruszył na Simancas, wysuniętą placówkę Leónu, która była bazą operacji prowadzonych w rejonie Duero, ale gdy jego oddziały zbliżały się już do miasta, kalif wpadł w zasadzkę, z której ledwie uszedł z życiem. Tabory i jego osobiste akcesoria, w tym egzemplarz Koranu, wpadły w ręce wroga. Jednak porażka ta nie podkopała pozycji Abd ar-Rahmana w Al-Andalus. Jeśli miała jakieś konsekwencje, był to nowy okres stabilności, zwłaszcza w strefach przygranicznych, których namiestnicy pozostali potem lojalni wobec Umajjadów w zamian za większą autonomię, miejsce wśród elit kalifatu i prawo przekazywania swych tytułów dzieciom.

Abd ar-Rahman nie ograniczył się do wypadów na chrześcijańską północ, ale oddzielił się od niej ufortyfikowaną granicą biegnącą wzdłuż południowego brzegu Duero i stóp Pirenejów, gdzie liczne zbudowane przez niego warownie wzmacniały uścisk, w jakim kalifat trzymał kresy. Powiększył też umocnienia, które istniały już nad wschodnim odcinkiem Duero, takie jak zamek w Gormaz. Ta imponująca, jedna z największych twierdz w Europie stała się bazą wypadową dla przyszłych najazdów na León i Nawarrę oraz na wykluwające się hrabstwo zwane Kastylią (Al-Kila, czyli „zamki"). Forty te pokazywały siłę Umajjadów zarówno cudzoziemcom, jak ich poddanym. Umocnienia budowali i utrzymywali również regionalni potentaci oraz lokalne społeczności. Charakterystyczne dla krajobrazu Al-Andalus – zwłaszcza w *sughur*, szerokim pasie pogranicza, który rozciągał się od Atlantyku do Morza Śródziemnego – stały się *hisn-karja*, czyli „wioski-fortece". Wykorzystując małe, ale strome płaskowyże, którymi upstrzona jest Hiszpania, otaczano murami przylegające do wiosek tereny i tam w razie napaści mogli się schronić ich mieszkańcy wraz z inwentarzem. Jak duże miały znaczenie, pokazały przyszłe stulecia, gdy nasiliły się najazdy chrześcijan na kresy kalifatu.

W odpowiedzi na najazdy Aghlabidów Abd ar-Rahman musiał też wzmocnić obronę śródziemnomorskiego wybrzeża i powiększyć siły mor-

skie. Ostatecznie w pełni podporządkował sobie, odpowiednio, w latach 935 i 943, Majorkę i Minorkę, po czym zaczął wysyłać swoją flotę, by dręczyła mieszkańców wybrzeża od Katalonii po północną Italię. Za każdym razem wracała z bogatymi łupami oraz z traktatami ustanawiającymi korzystne stosunki handlowe z chrześcijanami. Podczas jego panowania muzułmańscy kaprzy, w tym pozbawieni praw muwalladzi, zwiększyli aktywność w ufortyfikowanej bazie w prowansalskim Fraxinecie i zaczęli się wyprawiać w górę Rodanu, docierając aż do Alp Glarneńskich, gdzie złupili klasztor Świętego Galla, i pobierali myto od chrześcijan pielgrzymujących przez ich terytorium do Rzymu. Tych „piratów", jak postrzegali ich chrześcijanie, interesowały najazdy, nie podbój, a w dodatku Kordoba miała ograniczoną kontrolę nad tymi poczynaniami. Mimo to ich najazdy wywołały dyplomatyczny incydent, kiedy w roku 953 król Niemców Otton I, który wkrótce miał zostać władcą Świętego Cesarstwa Rzymskiego, wysłał poselstwo do Kordoby, żądając ze złością, by kalif położył kres tym napaściom. Świadczyło to o prestiżu, jaki kalif miał już w tym momencie.

Jeśli Abd ar-Rahman niezbyt przejmował się złością odległego chrześcijańskiego króla, to wydarzenia, które rozgrywały się wówczas w Afryce Północnej, dawały mu powody do niepokoju. Dynastia Aghlabidów chyliła się ku upadkowi i jej miejsce zajmowała nowa siła – Fatymidzi, sekta szyitów, której imamowie twierdzili, że pochodzą w prostej linii od córki Mahometa, Fatimy, oraz jego kuzyna i zięcia, Alego Ibn Abi Taliba. Zepchnięty do podziemia w kalifacie Abbasydów jedenasty fatymidzki imam uciekł stamtąd, znalazł schronienie w leżącej na zachodnim skraju Sahary Sidżilmassie i zaczął szukać poparcia wśród rdzennej ludności tamtego obszaru, Kutamów, którzy czuli się zmarginalizowani w rządzonej przez Arabów Ifrikijji. Te berberskie plemiona pociągała ezoteryczna, milenaryjna teologia Fatymidów zapowiadających rychłe przyjście Mahdiego („prowadzonego przez Boga"), mesjańskiej postaci, która wespół z Jezusem miała się pojawić przed końcem świata.

Fatymidzi snuli wizje przekształcenia islamskiego świata przez obalenie bezprawnych ich zdaniem sunnickich rządów. W swej strategii łączyli dyplomację ze szpiegowaniem i infiltrowaniem, a kiedy zdobywali kontrolę nad danym państwem, przystępowali do akcji wojskowej. Przedostanie się do Al-Andalus umożliwił im walczący z Umajjadami i zdesperowany Ibn Hafsun, który – gdy inne metody zawiodły – zwrócił się o pomoc do szyic-

kich rebeliantów. Tuż po 910 roku powitał w Bobastro dwóch wysłanników Fatymidów i krótko potem nakazał, by na początku piątkowych modłów wywoływano imię fatymidzkiego imama, Ubajda Allaha. Właśnie to, wraz z rzekomym przejściem na chrześcijaństwo, utrwaliło reputację Ibn Hafsuna jako apostaty. W poprzednim roku Fatymidzi zajęli aghlabidzką stolicę, Rakkadę, gdzie albo pod koniec 909, albo na początku 910 roku Ubajd Allah ogłosił się Mahdim i na przekór swemu największemu wrogowi, abbasydzkiemu kalifowi Al-Muktadirowi, przybrał tytuły „wodza wiernych" i kalifa.

Było to śmiałe posunięcie, zwłaszcza że Fatymidzi pozostawali małą koterią obcokrajowców w Afryce Północnej, gdzie jak w kalejdoskopie stale zmieniały się układy berberskich plemion i rodów walczących ze sobą i z Arabami, którzy żyli tam już od dwustu lat. Fatymidzka ideologia spotykała się z oporem nie tylko rzeszy wyznawców sunnizmu i charydżyzmu, ale również plejady miejscowych niedoszłych proroków. Mimo wewnętrznej rywalizacji i napięć w stosunkach z popierającymi ich Kutamami Fatymidzi umocnili się w Ifrikijji, dokonywali najazdów na Sycylię, a potem uderzyli na Maghreb. Padały przed nimi jedna po drugiej miejscowe dynastie, w tym Idrysydzi z Fezu w 917 roku i umajjadzki protektorat w Nakurze w tym samym roku. W roku 927 byli już w Tetuanie, a ich okręty zaczęły napadać na andaluzyjskie wybrzeże.

W reakcji na to Abd ar-Rahman utworzył nowe stocznie i nadal rozbudowywał swoje siły morskie. Potem przeszedł do ofensywy i przeprawił się z armią przez Cieśninę Gibraltarską do Afryki Północnej, gdzie założył przyczółki. Głównym przyczółkiem była Ceuta, którą zajął w roku 931. Ta silnie ufortyfikowana cytadela stała się w X wieku bazą ekspansji Umajjadów na Afrykę – długiej kampanii, która przyczyniła się do legendarnego dobrobytu Al-Andalus, ale zasiała też ziarna jej zniszczenia.

Decyzja Abd ar-Rahmana III o przyjęciu tytułu kalifa może się wydawać śmiała, ale przy tym była oczywista, konieczna i właściwie nieunikniona. Do roku 900 świat islamski zdążył już wyrosnąć z pobożnej fikcji, jaką było powszechne uznanie zwierzchności rezydującego w Bagdadzie sunnickiego kalifa. Władza Abbasydów chwiała się w posadach i kalifat stracił kontrolę praktycznie nad całym swym terytorium – poza bezpośrednim otoczeniem stolicy – albo na rzecz zbuntowanych namiestników, albo radykalnych, ezoterycznych odłamów islamu. W 908 roku urzędnicy pałacowi

w Bagdadzie zaaranżowali objęcie tronu kalifa przez chłopca, Al-Muktadira, zapoczątkowując okres intryg palatynów, a w następnym roku Ubajd Allah ogłosił się w Ifrikijji kalifem.

Roszczenia Fatymidów do godności kalifa osłabiały autorytet Abd ar-Rahmana i zmuszały go do prezentowania się w roli następcy Mahometa i głowy muzułmańskiej ummy. Podobnie jak kalifowie fatymidzcy, tworzył od tej pory swój wizerunek jako mesjańskiej, niemal boskiej osoby publicznej. Aspiracje do pozycji imperialnej stawiały go w jednym rzędzie z wielkimi suwerenami chrześcijańskimi: bizantyjskimi cesarzami Konstantynopola i samozwańczymi frankijskimi „cesarzami rzymskimi" w pokarolińskiej Europie (nie wspominając o mało znaczących „cesarzach" Leónu).

Prestiż i prawowitość władzy, które spłynęły na niego wraz z tytułem, pomogły mu także w kraju. Ważne osobistości w Al-Andalus nie mogły go już uważać za „pierwszego wśród równych". Nie będąc w stanie sprzeciwić się jego nowemu, najwyższemu autorytetowi, ludzie ci skierowali swoje ambicje w inną stronę i zamiast knuć spiski w celu podważenia struktury władzy Umajjadów, starali się wspiąć na jej wyższe szczeble. Kampanie wojskowe, czy to w kraju, czy przeciw królestwom chrześcijańskim, czy w Afryce Północnej, można było teraz nazywać świętymi wojnami z „politeistami", przedstawiając ich religijne uzasadnienie, które przełamywało opór muzułmanów i wzmacniało zdecydowanie poddanych i żołnierzy kalifa. *Sikka*, czyli bicie złotych monet, było prerogatywą kalifów, więc mając teraz większy dostęp do afrykańskiego złota, Abd ar-Rahman mógł bić ogromne ilości wysokiej próby złotych dinarów, które stały się standardową walutą w krajach leżących w zachodniej części basenu Morza Śródziemnego i symbolem ogromnego bogactwa kalifatu – „zielonymi" owych czasów. Pokój wewnętrzny, który zaprowadził w Al-Andalus, był wytchnieniem dla jego zmęczonych wojną poddanych i przyniósł zyski ekonomiczne, gdy zaczął rozkwitać handel.

Wszystkie te korzyści przedstawiano jako namacalne oznaki jego mesjańskiej roli. I nawet jeśli sam Abd ar-Rahman nie przejawiał wielkiego zainteresowania teologią, przyjęty przez niego tytuł kalifa hamował stały wzrost siły malikickich ulemów, którzy utrzymywali, że są najwyższymi religijnymi autorytetami na tamtych ziemiach. Stając ponad nimi, Abd ar-Rahman tworzył przestrzeń dla innych sunnickich tradycji prawniczych oraz dla mistycznych i ezoterycznych podejść do islamu, z których wszystkie znajdowały podatny grunt wśród jego poddanych, chociaż były surowo

tępione przez część malikitów. Nowy tytuł pozwalał mu także na wyraźniejsze akcentowanie prawowitej zwierzchności nad żyjącymi na półwyspie chrześcijanami i żydami, jako ludami Księgi, oraz na ich większą ochronę.

Etniczna i religijna różnorodność Al-Andalus była faktem, nie ideałem, i Abd ar-Rahman czuł się zobowiązany ją podtrzymywać. I rzeczywiście pielęgnował ją, umacniając w ten sposób swoją władzę i kładąc podwaliny pod erę integracji, która miała wkrótce nadejść. Był przecież wnukiem i synem chrześcijanek, a jego domowe środowisko pozostawało pod silnym wpływem języka i kultury hiszpańskich chrześcijan – w tym ich piosenek i wierszy, obchodzonych przez nich świąt i religijnych rytuałów odprawianych przez otaczających go w dzieciństwie i młodości niewolników i konkubiny.

10

Olśniewające miasto

Kiedy Abd ar-Rahman został kalifem i przyjął tytuł „wodza wiernych”, poczuł się zobowiązany do stworzenia dla swojego dworu siedziby, która pokazywałaby jego wspaniałość i dorównywała pałacowym miastom abbasydzkich i fatymidzkich kalifów, a nawet przewyższała je wielkością i przepychem. Około roku 936, po wielkim pożarze, który zniszczył centrum Kordoby, siedem kilometrów na zachód od miasta rozpoczęto budowę ogromnego kompleksu. W 941 roku otworzono Wielki Meczet w Madinat az-Zahra, „olśniewającym mieście” [1], a sześć lat później kalif przeniósł tam swoją siedzibę i cały aparat państwowy, włącznie z kancelarią, gwardią przyboczną, skarbcem i tirazem, czyli pracownią jedwabniczą.

Skala tego przedsięwzięcia przekracza wyobraźnię. Kalif wzniósł trzy połączone ze sobą pałace na tarasowych zboczach Sierra Morena, schodzących do szerokiej doliny Gwadalkiwiru. Drugi taras znajdował się poniżej pierwszego, a trzeci poniżej drugiego i na każdym rósł rozległy ogród. Najwyższy z tych pałaców, z widokiem na leżącą w pobliżu metropolitalną Kordobę, był jego prywatną rezydencją, haremem, domem dla jego żon, setek nałożnic i służby. Mówiono, że w 961, roku śmierci Abd ar-Rahmana, mieszkało w nim 3750 niewolników i 6750 niewolnic. Poniżej znajdował się pałac administracji, gdzie odbywały się audiencje i ceremonie, przyjmowano poselstwa i zajmowano się sprawami państwowymi. Mieszkali tam pospołu muzułmanie, chrześcijanie i żydzi wraz z rodzinami, trzymano tam też pochodzących z arystokracji zakładników i goszczono wysłanników z krajów śródziemnomorskich i dalszych. Na samym dole stał pałac publiczny, gdzie mieszkały tysiące robotników, rzemieślników i służby pomocniczej. Cały kompleks – samowystarczalne miasto – otoczony murem obronnym z wieżami miał prawie półtora kilometra długości i osiemset metrów szerokości.

Madinat az-Zahra był wizytówką potęgi i bogactwa kalifa, zbudowaną z najlepszych materiałów, w tym tysięcy ton wielokolorowego marmuru,

którym pokryte były ściany i wyłożone posadzki pałacu. Przez okna oprawione w kunsztowne drewniane ramy wpadało światło, igrając na stiukowych sufitach i podpierających je ogromnych rzeźbionych belkach. Wiele z czterech tysięcy trzystu kolumn wydobyto z ruin rzymskich budowli w Al-Andalus, inne były darami od władców państw ościennych, niektóre przybyły z Rzymu, część z dworu Franków, a ponad setka z Ifrikijji i Bizancjum. Bujne ogrody, w których szmer wody mieszał się z ochrypłymi okrzykami pawi i rozlegającym się od czasu do czasu rykiem lwów kalifa, miały przypominać raj. Stały w nich zagrabione i przewiezione tu posągi pogańskich bogów, a w ściany pałacu wbudowane były bogato rzeźbione sarkofagi, które pełniły funkcję nadproży lub basenów fontann, przywodząc na myśl minioną chwałę Rzymu i bogactwo kultury hellenistycznej.

Wewnętrzne ściany dwóch górnych pałaców obite były bogatym jedwabnym brokatem, a pośrodku sali audiencyjnej, czyli madżlisu, znajdował się duży basen wypełniony płynną rtęcią, która po poruszeniu wysyłała drgające fale światła – widok oszałamiający gości. Przybywający tam posłowie mogli podziwiać trofea wojenne kalifa, zabytki i kurioza oraz luksusowe prezenty od obcych władców, takie jak dwie marmurowe fontanny i ogromną perłę od bizantyjskiego cesarza Konstantyna VII.

Pozłacany i inkrustowany szlachetnymi kamieniami tron, na którym zasiadał kalif przed płaszczącymi się przed jego majestatem posłami, miał być kopią tronu biblijnego Salomona. Nie mniej wystawne było wyposażenie, włącznie z finezyjnymi żeliwnymi naczyniami i lampami o kształtach egzotycznych i mitycznych zwierząt, meblami z rzadko spotykanych gatunków drewna i skrzyniami z delikatnie rzeźbionej, sprowadzanej z Afryki kości słoniowej. W pałacu była też wielka biblioteka, w której – jak powiadano – znajdowały się setki tysięcy woluminów zawierających wiedzę świata islamskiego, bizantyjskiego i łacińskiego, świadectwo obycia kalifa. Łożenie na nią stało się szczególną pasją Al-Hakama II, jego syna.

W najwyżej położonym pałacu kalifowi, jego żonom, nałożnicom i innym członkom rodziny usługiwały rzesze wykastrowanych niewolników, pochodzących głównie z Hiszpanii i wschodniej Europy. Na plan pierwszy wysuwają się trzy żony. Jedna, zwana Umm Kurajsz („matka Kurajszytów”), była kobietą z okolic Kordoby, którą kalif napotkał, gdy bieliła ubrania na brzegu rzeki. Spotkanie to było darem losu dla jej rodziny, zwłaszcza brata, którego Abd ar-Rahman mianował na coraz wyższe stanowiska w administracji, a w końcu uczynił wodzem armii. Zgodnie

z arabską tradycją Abd ar-Rahman żenił się też z niewiastami ze swego rodu. Fatima była jego daleką krewną, ale mimo szlachetnego pochodzenia i urodzenia mu syna popadła wskutek machinacji dworskich w niełaskę.

Na początku panowania kalifa Mardżan, chrześcijanka niezwykłej urody, spytała Fatimę, czy mogłaby wykupić jedną z nocy, którą tamta miała spędzić z władcą. Fatima przystała na to i po całonocnym seksualnym zatraceniu ze swym panem niewolnica pokazała mu akt kupna. Kalifa tak to zirytowało, że odsunął od siebie Fatimę, a nałożnicę uczynił swoją faworytą. Był tak zauroczony Mardżan, że uczynił ją też swą powiernicą, której zwierzał się z najbardziej intymnych spraw, i zarządczynią domu, a przy tym obdarzył ogromną fortuną. To ona urodziła mu Al-Hakama, który objął po nim władzę nad kalifatem.

Al-Hakam był od maleńkości przygotowywany na następcę tronu – już w wieku sześciu lat był zastępcą ojca podczas jego wypraw wojennych. Zapewniono mu najlepsze z możliwych wykształcenie, a chłopiec od początku przejawiał talent do intelektualnych dociekań. Wprowadzano go też w arkana zarządzania państwem; kiedy miał dwanaście lat, powierzono mu dowództwo nad siłami zbrojnymi. Świadom wagi kontynuacji dynastii, Abd ar-Rahman III nadzorował sprawy syna i kreował jego wizerunek, zabraniając mu zawarcia związku małżeńskiego, nawet gdy ten wkroczył już w wiek dojrzały, co stało się podstawą plotek o jego homoseksualizmie. Zresztą takie pogłoski krążyły również na temat orientacji seksualnej samego Abd ar-Rahmana, zwłaszcza na chrześcijańskiej północy.

Powiadano, że kalif kazał stracić nastoletniego jeńca imieniem Pelagiusz, gdy ów młodociany arystokrata odrzucił jego zaloty i odmówił przejścia na islam. Relikwie Świętego Pelagiusza zostały w końcu przewiezione do Leónu, a legenda o nim dotarła daleko na północ, na ziemie Franków. I tam właśnie saska kanoniczka Hrotswitha z Gandersheim w długim, przejaskrawionym potępieniu rzekomego zdeprawowania kalifatu nazwała muzułmańską Kordobę „jasną ozdobą zachodniej części świata” [16]. Bez względu na okoliczności śmierci Pelagiusza opowieść o nim mogła odzwierciedlać efebofilię – erotyczną idealizację dojrzewających chłopców – która była głęboko zakorzeniona w kulturach krajów basenu Morza Śródziemnego, na Bliskim Wschodzie i poza nim. Okrzyknięta przez osoby o pobożnych umysłach nieprawością, była mimo to otwarcie praktykowana przez chrześcijan, muzułmanów i żydów z andaluzyjskiej elity, którzy two-

rzyli wiersze opiewające ich obficie podlewane winem spotkania z pięknymi młodymi niewolnikami.

Aby zapobiec intrygom, kalif umieścił swoje pozostałe dzieci w zamożnych okolicznych majątkach i przyznał im stypendia, dzięki którym mogły się kształcić i prowadzić na pół odizolowane, ale uprzywilejowane życie pod nadzorem matek. Również faworyzowane żony, nałożnice i córki otrzymywały hojne nadania, które pozwalały im tworzyć nieformalne sieci zauszników, ale ich patronat był ostatecznie zależny od kaprysu kalifa, którego legendarna zmienność i nieprzewidywalność były pierwszą linią obrony przed ambicjami jego domowników. Naśladując kalifa, budowali pałace i zakładali ogrody w Kordobie i na brzegach Gwadalkiwiru także dostojnicy jego dworu, do których należeli niewolnicy, członkowie i klienci rodu Umajjadów oraz arabskiej i rdzennej chassy. Odbywały się w nich obrzędy zaślubin i obrzezania, organizowano uczty i pijaństwa, polowania i rozrywki na przylegających do nich terenach. Jedną z najbardziej okazałych willi, Ar-Rummanijja, usytuowaną w pobliżu Madinat az-Zahra, wystawił niewolnik Durri Ibn al-Hakam as-Saghir, który pełnił godność skarbnika Al-Hakama II i który w 973 roku przekazał sprytnie tę posiadłość wraz z bogatymi ogrodami rozrywki i znajdującymi się tam targami oraz z całym żywym inwentarzem i niewolnikami swemu mocodawcy.

Budowa tych wystawnych dworów była tylko jednym z aspektów przekształcania Kordoby, która rozrastała się już przed wystawieniem Madinat az-Zahra. Pozostawała ona stolicą państwa i handlu, a jej Wielki Meczet i ufortyfikowany pałac były pomnikami potęgi Umajjadów, przy czym ten drugi pełnił funkcję panteonu władców. Publiczne wystąpienia Abd ar-Rahmana III były precyzyjnie wyreżyserowanymi spektaklami, które miały na celu ukazanie poddanym jego wielkości. Uroczystości religijne odbywały się na dwóch placach modlitewnych, na których starannie rozmieszczano przedstawicieli mieszkańców według ich pozycji w hierarchii kalifatu jako wyraz ich poddania i odzwierciedlenie integracji ze strukturą andaluzyjskiego społeczeństwa. Podobnie fetowano przyjazdy zagranicznych dygnitarzy, których przybycie umacniało mniemanie o porządku, potędze i prestiżu Umajjadów, a książąt sąsiadujących z Al-Andalus europejskich i afrykańskich terytoriów przedstawiano jako podwładnych kalifa, jego zaś jako ich patrona. W czasach suszy władca szedł na czele urządzanych tam procesji, które miały sprowadzić deszcz. Tam też organizowano parady wojskowe przed kampaniami wojennymi oraz świętowano zwycięski powrót

armii, podczas którego pokazywano łupy i jeńców oraz zwłoki lub odcięte głowy wrogów. Gdy kalif udawał się z orszakiem z Madinat az-Zahra do wcale nieodległej Kordoby, podróż trwała kilka dni, bo setki przybocznych i gwardzistów szły statecznym krokiem po pokrytych brokatem drogach, zatrzymując się na odpoczynek, posiłek i sen w leżących na poboczach wykwintnych willach.

Kiedy liczba mieszkańców Kordoby wzrosła do stu tysięcy, pojawiła się potrzeba rozbudowy Wielkiego Meczetu. Al-Hakam II podwoił powierzchnię sali modlitewnej i ozdobił ją mozaikami wykonanymi przez bizantyjskich rzemieślników oraz rzadkimi gatunkami drewna sprowadzonego z Afryki i i Indii. Kompleksy budynków meczetu i fortecy wraz z centralnym sukiem tworzyły serce miasta, otoczonego prawie kolistymi murami, w które wbudowano siedem potężnych żelaznych bram, ozdobionych posągami z ery klasycznej, a będących odwołaniem do siedmiu bram Niebios z islamskich podań. Do innych dokonań z dziedziny infrastruktury należał duży akwedukt, który poprawiał zaopatrzenie miasta w wodę. W miarę rozwoju Kordoby powstawały też budynki użyteczności publicznej: piekarnie, łaźnie, szkoły, szpitale, meczety i oberże, wszystkie zakładane przez członków elity i traktowane jako inwestycje lub instytucje charytatywne. Elita naśladowała kalifa, więc fundowała „salony”, biblioteki i akademie, a żydowscy i chrześcijańscy mieszkańcy miasta budowali z dużo mniejszym rozgłosem synagogi i kościoły.

Składające się z Kordoby i Madinat az-Zahra megalopolis było wielkim rynkiem zbytu dla luksusowych towarów, przedmiotów codziennego użytku oraz żywności i stało się motorem gospodarczego rozwoju Al-Andalus. Ocenia się, że tylko Madinat az-Zahra pochłaniał jedną trzecią budżetu kalifatu. Do budowy i przebudowy pałaców i posiadłości ziemskich potrzebne były tysiące robotników, zarówno wykwalifikowanych, jak i niewykwalifikowanych. Trzeba było wytworzyć wszystkie niezbędne narzędzia i przyrządy, ubrania, buty, artykuły gospodarstwa domowego, wyposażenie domów elity i pospólstwa. Dzięki niezaspokojonemu popytowi dążącej do osiągnięcia coraz wyższego statusu elity na wyżyny maestrii wspięły się gałęzie kunsztownego rzemiosła, takie jak złotnictwo, stolarstwo i kowalstwo artystyczne, szklarnictwo, jedwabnictwo, krawiectwo i wyrób przedmiotów z kości słoniowej. Powstające dobra, w tym ceramika i skóra, były przeznaczane zarówno na rynek miejscowy, jak i na eksport do innych prowincji i za granicę. Dla nakarmienia masy ludności ze wsi płynęła żywność,

która następnie w postaci „nocnej gleby”, czyli zbieranych w mieście odchodów ludzkich i zwierzęcych, była sprzedawana jako nawóz.

Populacja rosła też wskutek stałego napływu niewolników i wolnych osiedleńców. Porządek utrzymywał *sahib al-madina* („pan miasta”) z pomocą służby policyjnej, inspektorów, agentów i pana targu, który nie tylko nadzorował handel, ale dbał również o publiczną moralność. Surowo regulowano działalność żebraków, ulicznych handlarzy i wędrownych przekupniów. Zakazane było śmiecenie, a warsztaty i sklepy musiały przestrzegać przepisów zabraniających zanieczyszczania miasta. W domach zaczęto budować kominy i zobowiązano mieszkańców do zmniejszenia smogu z palenisk domowych i pieców w pracowniach. W sumie podczas półwiecznego panowania Abd ar-Rahmana Kordoba zmieniła się z walczącego o przetrwanie prowincjonalnego miasta w kipiącą życiem kosmopolityczną stolicę – miejsce spotkań kupców, podróżników, uczonych, urzędników, imigrantów, jeńców i poszukiwaczy fortuny ze wszystkich zakątków kalifatu i krajów śródziemnomorskich, zarówno Europy, Afryki, jak Bliskiego Wschodu. To w tej epoce została utrwalona przez poetów i panegirystów – którzy układali peany na cześć kalifa i głosili wszem i wobec, iż jest to kraj mlekiem i miodem płynący, ziemia nieprzebranych bogactw – reputacja Al-Andalus jako raju na ziemi. Jakby na przekór temu, sam kalif był bardziej powściągliwy w ocenach i w ostatnich latach życia twierdził, że zaznał tylko „czternastu dni szczęścia” [17].

Chociaż sam kalifat miał przetrwać niespełna sto lat, stworzone przez Abd ar-Rahmana III ramy administracyjne, ogromny wzrost produkcji rolnej i rozkwit rzemiosła w tym regionie, a także jego inwestycje w infrastrukturę przyczyniły się do urbanizacji Al-Andalus. Łącznie czynniki te doprowadziły do stabilizacji i spójności, która pozwoliła islamskiej Hiszpanii przetrwać rozpad kalifatu na początku XI stulecia. Z drugiej strony bezprecedensowy dobrobyt maskował napięcia pojawiające się jako skutki tych przemian, w miarę jak wieloetniczna, religijnie pluralistyczna rzeczywistość andaluzyjskiego społeczeństwa napotykała coraz silniejszy opór rodzącego się islamskiego poczucia tożsamości większości populacji.

Według dobrze znanego nam z dzisiejszych czasów scenariusza wydarzeń rozgrywających się od Iranu do Iowy postępowało separowanie się liberalnej, kosmopolitycznej, różnorodnej etnicznie elity – której losy zależały od dynastii i państwa – od bardziej religijnie i społecznie konserwa-

tywnego pospólstwa, którego głosem stawali się ulemowie. Wpływowi duchowni – w dużej części pobożni i solidni członkowie warstwy kupców i rzemieślników – uważali członków pałacowej elity za zniewieściałych dekadentów i tolerowali ich dominację dopóty, dopóki kalifat kwitł. Nie były to problemy specyficzne dla umajjadzkiej Al-Andalus; podobne napięcia istniały w Bizancjum, a także w kalifatach Fatymidów i Abbasydów, i w każdym z tych miejsc miały katastrofalne skutki. Na razie jednak centrum trwało i w 961 roku, na łożu śmierci, Abd ar-Rahman uczynił swym następcą Al-Hakama II, drugiego i zarazem ostatniego kalifa, który miał realną władzę nad Al-Andalus.

1. J. Danecki w książce *Arabowie* (PWN, Warszawa 2015, s. 203) pisze: „Pod Kordobą […] kalif Abd ar-Rahman III zbudował luksusową rezydencję […] zwaną Madinat az-Zahra – Miasto az-Zahry”, co wskazuje, że nazwa pochodziła od imienia, aczkolwiek nie zmienia to faktu, że owo imię było znaczące i odpowiadało ang. *resplendent*, jak pisze B. Catlos, czyli polskim imiesłowom „jaśniejąca” lub „błyszcząca” (przyp. tłum.). [wróć]

11

Wszyscy ludzie kalifa

Bez względu na to, jak wielką indywidualnością był Abd ar-Rahman III, nie rządził samodzielnie i jego sukcesy zależały w dużej mierze od sprawności wyższych urzędników i doradców. Za jego panowania niezwykle rozbudowano aparat państwa i ogromnie zróżnicowano dworską biurokrację. Starając się ograniczyć potęgę wielkich arabskich rodów, kalif i jego następca, Al-Hakam II, sięgnęli po przybyszy i ludzi z zewnątrz, którzy mieli w ich zamyśle zrównoważyć wpływy zasiedziałych dowódców dżundów. Wśród wywyższonych znalazły się nowe rody mawalich, niewolnicy hiszpańskiego albo „słowiańskiego" pochodzenia, zarabizowani chrześcijanie i żydzi, a w końcu Berberzy z plemion Zanata i Sanhadża oraz Afrykanie z Sahelu. Otwarcie na nowych ludzi sprawiło, że administracja stała się bardziej kompetentna, co z kolei stwarzało najlepszym i najbystrzejszym z jej członków, choćby pochodzili z nizin społecznych, szansę zrobienia kariery, ale też zwiększało biurokrację. Nie było to żadnym zagrożeniem, dopóki kalif sprawował nad nią osobisty nadzór i trzymał twardą ręką sprawy państwa; w przeciwnym razie aparat ten mógł zacząć żyć własnym życiem.

Świadom zagrożeń, jakie pociągało za sobą jego wspaniałe odosobnienie, Abd ar-Rahman III starannie dobierał dworzan spośród niewolników, rodów mawalich, miejscowej elity i nuworyszów, mianując ich na coraz to inne urzędy albo degradując, gdy okazywali się przekupni. Postępując w tym samym duchu, zawiesił – tuż po śmierci zaufanego hadżiba, eunucha Badra – urząd marszałka dworu, wszechmocnego zastępcy kalifa, by rządzić państwem bez pośrednika. Urząd ten pozostawał nieobsadzony do czasu objęcia tronu przez Al-Hakama II, który mianował na to stanowisko swego niewolnika Dża'fara as-Siklabiego, a potem – z katastrofalnymi konsekwencjami – Dża'fara al-Muszafiego, członka osiadłego tam od dawna, zamożnego i zintegrowanego ze środowiskiem społecznym rodu berberskiego, który zyskał pod patronatem Umajjadów wielkie wpływy. A zatem Al-Muszafi różnił się od berberskich najemników, którzy zaczynali napły-

wać do Al-Andalus wskutek coraz większego zaangażowania Umajjadów w Maghrebie i rosnącej roli tego regionu, przede wszystkim jako źródła afrykańskiego złota, niewolników i żołnierzy.

Zwrot kalifatu w stronę Afryki Północnej można postrzegać jako politykę religijną, przejawiającą się zwłaszcza w mianowaniu urzędników, czyli kadich. Początkowo Abd ar-Rahman wyznaczał głównych sędziów spośród od dawna wiernych mu szacownych rodów arabskich, ale pod koniec jego panowania stanowiska te piastowały osoby pochodzenia północnoafrykańskiego. W obraniu tego nastawienia odegrały rolę różne czynniki. Maghreb był polem walki z szyizmem i heterodoksją i matecznikiem potrzebnych Umajjadom doświadczonych kaznodziejów malikickich. Poza tym dobrze usadowieni andaluzyjscy ulemowie przyjęli postawę niechętnego służenia kalifatowi, na który patrzyli z zasady jako na zepsutego „Mammona".

Aczkolwiek Abd ar-Rahman bardzo pragnął poluzować uścisk, w jakim trzymało go konserwatywne stronnictwo malikitów, to jednak nie miał dużej swobody ruchów, krępowały go bowiem więzy współzależności – on gwarantował im, że pozostaną najwyższym autorytetem w sprawach wiary, a oni odwdzięczali mu się uznawaniem go za prawowitego kalifa. Kalifat nie widział dla siebie zagrożenia w chrześcijaństwie i judaizmie, ale dostrzegał je w islamskiej heterodoksji, przejawiającej się nie tylko w postaci nieusankcjonowanych przez elitę religijną ruchów mesjanistycznych, które tworzyli domorośli kaznodzieje, ale również w rywalizacji sunnickich szkół prawnych. Religijny dyskurs był nierozłącznie związany z politycznym, czego przykładem był utożsamiający się z szafi'icką szkołą prawa – co samo w sobie było świadectwem nielojalności – Abd Allah, który zbuntował się przeciw ojcu i został przez niego skazany na śmierć.

Oprócz ludzi z Afryki Północnej najbardziej wpływowym elementem w administracji kalifatu byli Saklabowie, czyli Słowianie – niewolnicy i wyzwoleńcy europejskiego pochodzenia, których uważano za godnych zaufania z powodu ich społecznej i kulturowej izolacji, zależności od rodu Umajjadów i – w przypadku eunuchów – braku potomstwa. Zarówno wykastrowani, jak niepozbawieni męskości Saklabowie tworzyli kościec biurokracji – pełnili funkcje hadżibów, wezyrów, namiestników, dyplomatów i dowódców wojskowych. Wykastrowanych niewolników ceniono jako służbę w haremie, nie tylko dlatego, że nie mogli wchodzić w intymne związki z należącymi do rodziny kobietami, ale także za ich symboliczną rolę. Podobnie jak w ówczesnym Bizancjum, eunuchów z wyróżniającymi

ich cechami i manierami postrzegano jako istoty nieziemskie, niemal anielskie, a zatem jako najlepszych pośredników między mającymi prawie boski status władcami a niewiastami z ich domów. Ale chociaż byli wyobcowani z ogółu ludności Al-Andalus, pod koniec X wieku wśród niewolników pałacowych ewidentnie istniała pewna solidarność i na krótko stali się siłą polityczną nie tylko w siedzibach swoich panów, ale również w całej Al-Andalus.

Z kilku faworytów Abd ar-Rahmana najsłynniejszy był jego wyzwoleniec Ghalib Ibn Abd ar-Rahman as-Siklabi an-Nasrani, były niewykastrowany niewolnik, który wspiął się na szczyty arystokracji kalifatu. Po klęsce poniesionej w 939 roku pod Simancas kalif wycofał się z osobistego prowadzenia działań wojennych i w ciągu kilkudziesięciu następnych lat Ghalib wyrósł na jego naczelnego wodza. W latach czterdziestych X wieku umocnił jako namiestnik jego władzę nad Toledo i Marchią Środkową, a w pięćdziesiątych prowadził wyprawy na ziemie leżące na północy, z których przywoził łupy i jeńców, zastraszając przy tym chrześcijańskich książąt i podnosząc prestiż swego pana. W tym samym dziesięcioleciu w reakcji na ataki Fatymidów zebrał flotę i spustoszył wybrzeże Ifrikijji. Po objęciu tronu przez Al-Hakama II, który coraz bardziej pogrążał się w odosobnieniu, oddając się swej pasji do kultury wysokiej, Ghalib nadal rósł w siłę. W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych powiódł kolejne udane wyprawy przeciw chrześcijanom z północy i dokonał podbojów w Afryce Północnej. W latach 971 i 972 kalif powierzył mu osobiste dowództwo nad kontrofensywą przeciw ostatnim już – jak się potem okazało – najazdom wikingów na Al-Andalus. Wkrótce potem otrzymał w darze dwa pozłacane miecze i tytuł „pana dwóch mieczy” oraz wysokie stanowisko w radzie wezyrów. Teraz, gdy władca wycofał się w zacisze pałacu, Ghalib stał się bardzo potrzebną publiczną twarzą kalifatu. W kraju uważano go za bohatera i każda wyprawa wojsk pod jego dowództwem i ich powrót do Kordoby były żegnane i witane z wielką pompą.

Najbardziej znaczącym jego osiągnięciem były kampanie w Afryce Północnej. Idrysydzcy władcy północnego Maroka, którzy wywodzili swój ród od kuzyna i zięcia Proroka, Alego, tkwili jak w pułapce między rozpieranymi wielkimi ambicjami Umajjadami i Fatymidami. W 958 roku Fatymidzi z pomocą berberskich plemion Zanata podporządkowali sobie Idrysydów i zmusili ich do wystąpienia przeciw Umajjadom, więc w roku 972 wysłano armię pod wodzą Ghaliba, by ich ukrócił. Po brutalnej kampanii

zmusił on członków rodu Idrysydów do udania się z nim do Kordoby, gdzie publicznie przyrzekli posłuszeństwo Al-Hakamowi II i islamowi malikickiemu. I tak Maroko dostało się pod panowanie Umajjadów. Chociaż Fatymidzi odpowiedzieli w końcu atakiem, w owym czasie niezbyt angażowali się w politykę w Afryce Północnej, przesuwając swój środek ciężkości na wschód, do Egiptu, gdzie w 969 roku założyli nową stolicę, Kair. Ponad dziesięć lat po zwycięstwie w Maghrebie będący już po siedemdziesiątce Ghalib kontynuował najazdy na chrześcijańską Hiszpanię i pracował nad zapewnieniem ciągłości panowania dynastii Umajjadów. Ale wszystkie te starania były daremne. Śmierć Al-Hakama i objęcie tronu przez jego młodego syna Hiszama wyzwoliły na dworze siły, które doprowadziły do upadku kalifatu. Było typową dla historii Al-Andalus ironią losu, że desperacko próbując obronić dynastię przed zakusami żądnego władzy hadżiba mianowanego przez Hiszama, Muhammada Ibn Abi Amira, Ghalib zawarł w roku 981 sojusz ze swymi dawnymi wrogami, chrześcijańską Kastylią i Nawarrą.

W epoce Abd ar-Rahmana III na dworze kalifa pojawili się też żydzi i powstały zaczątki czegoś, co z czasem stało się kulturą sefardyjską. O społeczności żydowskiej w Hiszpanii przed powstaniem kalifatu wiemy bardzo mało. Fakt, że Eleazar, frankijski apostata, zdecydował się w latach trzydziestych IX wieku na osiedlenie się w Saragossie, zdaje się świadczyć, że w Al-Andalus istniała już znacząca mniejszość żydowska. Pewne rody berberskie, które osiedliły się na półwyspie w czasach podboju, utożsamiały się prawdopodobnie z żydami, chociaż nie praktykowały „normatywnego” rabinicznego judaizmu, który w tej epoce dopiero krzepł. W latach osiemsetnych kultura żydowska na ziemiach Abbasydów przeżywała wyraźny rozkwit. Funkcjonował tam jako poddany władcy, „cień” kalifa Żydów świata islamu, egzylarcha, żydowski król na wygnaniu. Korzenie tego urzędu, oficjalnie uznawanego przez abbasydzkich kalifów, sięgały czasów niewoli babilońskiej. Żydowscy zimmi ściśle się zintegrowali z muzułmańską społecznością na Wschodzie i w Egipcie i przejęli dużą część jej kultury. Zajmowali wysokie stanowiska w administracji, a ich sieci handlowe sięgały od Morza Śródziemnego po Ocean Indyjski i dalej.

Kiedy poczynając od IX wieku uczeni muzułmanie zaczęli emigrować na Zachód, do Al-Andalus, pociągnęli za nimi również wykształceni Żydzi. Podobnie jak muzułmańscy emigranci i podróżnicy, przywozili ze sobą

nowe idee. Niektóre, takie jak innowacje w języku arabskim, którym mówiła ludność żydowska, oraz islamska medycyna i nauka, były chętnie witane przez andaluzyjskich Żydów, inne, jak karaicki judaizm, uznawany przez władze rabinackie za herezję, mniej chętnie. Karaizm, który wykrystalizował się – jak się wydaje – w Bagdadzie w VIII wieku, jest nieco zbliżony do islamskiego charydżyzmu, w tym sensie, że karaici nie uznawali żadnego autorytetu poza Starym Testamentem, a zatem odrzucali wszystkie późniejsze komentarze, w tym Talmud. I tak jak rozczłonkowanie kalifatu abbasydzkiego dało początek niepodległym regionalnym państwom islamskim, tak też równoległy proces podkopał autorytet egzylarchatu. W pierwszych latach X wieku przestano uznawać pretensje egzylarchy do autorytarnego rozstrzygania w sprawach wiary.

W Al-Andalus postacią wyznaczającą punkt zwrotny w żydowskiej historii jest Chasdaj Ibn Szaprut. Urodzony w zamożnej rodzinie w Jaén (Dżajjan) i wychowany w Kordobie Chasdaj – zwany w dworskich kręgach Abu Jusufem – otrzymał najlepsze wykształcenie religijne, a także medyczne i literackie. Opanował biegle hebrajski, arabski i prawdopodobnie łacinę, a także miejscową, skażoną odmianę tej ostatniej, którą mówili rodowici mieszkańcy tych ziem i która stała się w końcu językiem hiszpańskim. Dzięki koneksjom rodzinnym dostał się na dwór Abd ar-Rahmana III, gdzie doszedł do stanowiska osobistego lekarza i powiernika kalifa, który powierzał mu dyskretnie inne ważne funkcje, w tym sekretarza prowadzącego korespondencję po łacinie. Najbardziej lukratywny był urząd szefa służb celnych, na którym zbierał prowizje od wszystkich towarów wwożonych do kalifatu. Najważniejsze jednak było to, że jako dyplomata w służbie kalifa odegrał główną rolę w negocjacjach z cesarstwem bizantyjskim i Świętym Cesarstwem Rzymskim, trzymał w ryzach królestwa Nawarry i Leónu oraz hrabstwa Barcelony i Kastylii. Chasdaj był pierwszym beneficjentem andaluzyjskiej praktyki zatrudniania Żydów jako dyplomatów i możliwe, że skłoniło to chrześcijańskich władców w Hiszpanii i na ziemiach frankijskich do pójścia w jej ślady. Chociaż leżały po przeciwnych końcach Morza Śródziemnego, cesarstwo bizantyjskie za panowania Konstantyna VII Porfirogenety i kalifat Abd ar-Rahmana miały wspólnych wrogów w Świętym Cesarstwie Rzymskim i kalifacie Abbasydów. Z powodu dzielącej je odległości znaczący sojusz był w praktyce niemożliwy, ale oba państwa dostrzegały korzyści we wzajemnym uznaniu swej władzy i przekazywaniu sobie cennych i egzotycznych darów, które świadczyły o ich

potędze. Dzięki podróżom Chasdaja i jemu podobnych do Al-Andalus trafiła na przykład w darze od cesarza fundamentalna grecka encyklopedia medyczna *Peri hyles iatrikes* (*De materia medica*), dzieło napisane przez lekarza z I wieku Pedaniosa Dioskurydesa, które zostało tam przetłumaczone na łacinę i arabski. Ponieważ nikt w Al-Andalus nie znał greki, kalif poprosił cesarza o tłumacza, a ten przystał na jego prośbę i przysłał do Kordoby greckiego mnicha imieniem Mikołaj. A zatem bogata wymiana kulturalna obejmowała też tłumaczy i rzemieślników (z których wielu pracowało przy budowie kordobańskiego meczetu) oraz jedwabie, klejnoty i inne precjoza, nie wspominając o roślinach do ogrodów kalifa, z których część, wprowadzona do uprawy na półwyspie, stała się z czasem ważnym elementem produkcji rolnej.

Dzięki oficjalnym dochodom i wpływom na dworze rosły majątek i prestiż Chasdaja, co pozwoliło mu objąć patronat nad kulturą żydowską w Kordobie. W rezultacie stał się znany jako *Nasi*, czyli „książę", andaluzyjskich Żydów. Tytuł ten odnosił się do potomka rodu Dawida i oznaczał przywódcę gminy żydowskiej z ramienia kalifa. Chasdaj sprawował tę godność z mesjanistycznym poświęceniem, uważając się za żydowskiego monarchę analogicznego do islamskiego kalifa.

W tej roli rozpoczął niezależną politykę zagraniczną, wysyłając petycje do żydowskich społeczności w rejonie Morza Śródziemnego i odbierając petycje od nich. Raz skierował nawet list do cesarzowej Heleny, w którym potępiał ją za złe traktowanie Żydów w cesarstwie bizantyjskim i stawiał jej za wzór do naśladowania politykę Al-Andalus wobec chrześcijan. Gdy do jego uszu dotarły pogłoski o żydowskim królestwie – państwie Chazarów, turkijskiego ludu żyjącego w Azji Środkowej, którego władcy przeszli w VIII lub IX wieku na judaizm – kazał swemu sekretarzowi wysłać do niego posłów z listami w celu nawiązania kontaktów. Korespondencja ta ukazuje, jak wielkim uznaniem darzył Chasdaj postawę kalifatu wobec żydowskiej społeczności i jego ogromne bogactwo.

> *Wszakże co do nas, my dzieci wygnane, szczątki Izraela, słudzy króla mego i pana, mieszkamy spokojnie w kraju wędrówki: bo Bóg nasz nie opuścił nas i cień jego od nas nie odstąpił […].*
>
> *Kraj ten obfituje w rzeki, źródła i akwedukty, ziemie rodzące zboża, oliwę i wino, i wszelkiego rodzaju delicje, a między temi kwitną drzewa, których liściem hodują się jedwabniki; bowiem jedwab jest*

u nas w wielkiej ilości […] również znajdują się u nas góry […] skąd wydobywają miedź, żelazo, cynę, ołów, siarkę, marmur i kryształy […].

Przybywają do tego kraju kupcy i handlarze ze wszystkich krajów i wysp oddalonych, a mianowicie z kraju Mizraim [Egiptu] i dalszych krajów, przywożą korzenie, kamienie drogie, towary dla królów i xiążąt i inne kosztowności Mizraimu.

I zebrał król panujący skarby wielkie: złota, srebra i różnych kosztowności […] jakich żaden król przed nim nie miał [18].

Ważniejsze dla politycznej sytuacji kalifatu były interwencje Chasdaja na półwyspie. W latach czterdziestych X wieku, po klęsce, której doznał Abd ar-Rahman III pod Simancas, to właśnie Chasdaj został wysłany na dwór Leónu, z którego królem Ramirem I się zaprzyjaźnił. Dzięki temu udało mu się wykupić pojmanego pod Simancas tudżibidzkiego namiestnika Saragossy i z pomocą delegacji biskupów z Al-Andalus zawrzeć pokój. W tym samym czasie flota wysłana przez Abd ar-Rahmana spustoszyła bezlitośnie wybrzeże Katalonii i zmusiła lokalnych hrabiów do poddania się, a stało się to po wysłaniu Chasdaja na północ, skąd powrócił do Kordoby z biskupem Girony. Narzucił on pokonanym surowe warunki, bo nie tylko zmusił Sunjera, hrabiego Barcelony, do złożenia oficjalnego hołdu i zapłacenia trybutu, ale także do anulowania politycznie motywowanego małżeństwa jego córki z lennikiem Abd ar-Rahmana, Garcią Sanchézem, nuworyszowskim królem Pampeluny.

García Sanchéz był spowinowacony z Abd ar-Rahmanem przez matkę, królową Todę, córkę księżny nawarskiej Oneki, która wyszła ongiś za emira Abd Allaha. Po śmierci w 925 roku męża, Sancha I, stała się ona najpotężniejszą postacią na chrześcijańskiej północy, regentką sprawującą rządy w imieniu swego syna Garcíi, władającą przy tym własnymi ziemiami. Podstawą jej wpływów były koneksje z Umajjadami. Na przykład po śmierci męża wystarała się u Abd ar-Rahmana o osobistą audiencję, podczas której miała poprosić go o poparcie sześcioletniego wówczas Garcíi jako następcy tronu. Jednak po osiągnięciu pełnoletności młody król spiskował z miejscowymi muzułmańskimi buntownikami, co sprowokowało Abd ar-Rahmana do przeprowadzenia szeregu ekspedycji karnych na Pampelunę, które zakończyły się podporządkowaniem się Garcíi władzy kalifa. Zaplanowany dzięki małżeństwu Garcíi z kobietą z jego rodu sojusz z hrabią Barcelony

postrzegany był w Kordobie jako próba stworzenia koalicji przeciw Abd ar-Rahmanowi, więc Chasdaj nie dopuścił do tego.

Toda była też babką Sancha Grubego, króla Leónu, który wstąpił na tron w 956 roku. Jego panowaniu zagrażała chorobliwa otyłość, która nie pozwalała mu nawet dosiąść konia, i w 958 roku został zdetronizowany przez swego kuzyna Ordoña, również wnuka Tody. Wprawdzie po jego śmierci wrócił na tron, ale po dwóch latach został obalony przez nowobogackiego szlachcica, hrabiego Fernána Gonzáleza, pierwszego niezależnego władcę Kastylii. Bojąc się, że jej rodzina straci León, Toda ponownie zwróciła się po pomoc do Abd ar-Rahmana III. Nadeszła ona nie tylko w postaci zbrojnej odsieczy, ale również interwencji medycznej Chasdaja Ibn Szapruta. Tym razem przydały się jego umiejętności lekarskie – pod opieką wysłannika kalifa Sancho schudł i odzyskał tron. W zamian za ocalenie królestwa Sancha Abd ar-Rahman został uznany za suwerena Pampeluny i Leónu, a Toda, Sancho i García Sanchéz musieli udać się osobiście do Kordoby. Kalif przyjął swych chrześcijańskich kuzynów z wielką pompą i honorami, potwierdzając ich poddaństwo wobec siebie i swój tytuł skutecznego władcy całego półwyspu.

Największe zainteresowanie europejskich historyków wzbudza rola, jaką Chasdaj odegrał w sporze między przyszłym cesarzem Ottonem I i kalifem. Wściekłość germańskiego króla wzbudzały grabieże dokonywane przez muzułmańskich „piratów” z Fraxinetu, terytorium wbijającego się klinem między ziemie Ottona i Italię, nad którymi chciał zapanować, by zyskać prawo do noszenia tytułu cesarza. W 950 roku Abd ar-Rahman wysłał na jego dwór emisariuszy, a trzy lata później przybyło do Kordoby z darami i listą żądań poselstwo, na którego czele stał mnich Jan z Vandières (zwany później Janem z Gorze). Roztropny Chasdaj chciał za wszelką cenę poznać treść poufnego listu przed wręczeniem go kalifowi, ale mnich przysiągł nie ujawniać jej nikomu poza adresatem. Jednak Chasdaj nie dawał za wygraną – starał się oczarować Jana, a jednocześnie wymyślał coraz to nowe wymówki dla uzasadnienia, że nie został jeszcze przyjęty na audiencji w pałacu.

Uwięziony praktycznie w Kordobie, nie mogąc wykonać zleconej mu misji, Jan w końcu się poddał i ujawnił treść listu napisanego językiem, który – jak podejrzewał Chasdaj – Abd ar-Rahman uznałby za obraźliwy i bluźnierczy. W konsekwencji nie pozwolił mu wręczyć tego listu kalifowi

i zaproponował, by Jan przekazał mu tylko dary od cesarza. Jednakże frankijski poseł, niewątpliwie zainspirowany antymuzułmańską retoryką używaną na ziemiach, z których pochodził, i być może relacjami o kordobańskich męczennikach z lat pięćdziesiątych IX wieku, nie dał się przekonać. Mimo zapewnień miejscowego biskupa, Jana z Kordoby, że chrześcijanom żyje się w kalifacie spokojnie i bezpiecznie, i groźby, że sam stanie się męczennikiem, uparł się, że wręczy kalifowi obraźliwy list.

Ostatecznie udało się Chasdajowi osiągnąć kompromis – miano wysłać poselstwo na dwór Ottona, gdzie albo otrzymałoby ono nowy list, albo uzyskałoby dla Jana pozwolenie na niedoręczenie pierwszego. Do tego zadania wybrano Recemunda, prominentnego chrześcijańskiego dworzanina, znanego pod arabskim nazwiskiem Rabi Ibn Zijad. Pojechał on na północ, do opactwa Gorze, leżącego około stu pięćdziesięciu kilometrów na południe od starej stolicy państwa frankijskiego, Akwizgranu. Spotykał się tam z ważnymi duchownymi i dworzanami, wymienił z nimi książki i wiadomości, które przywiózł z Hiszpanii. Spotkania te okazały się owocne – napisano nowy list i ustanowiono bezpośredni kontakt między odizolowanym Kościołem andaluzyjskim i Kościołem Świętego Cesarstwa Rzymskiego. I tak w 956 roku, trzy lata po przybyciu Jana do Kordoby, udało mu się wreszcie spotkać z Abd ar-Rahmanem i dokończyć misję. Lekarz i dworzanin zrobił na mnichu takie wrażenie, że wyraził on opinię, iż „nigdy wcześniej nie spotkał człowieka o tak subtelnym umyśle jak Żyd Hasdeu” [19]. Ale wynik poselstwa był znikomy. Ani Abd ar-Rahman III, ani jego następca Al-Hakam II nie mieli siły i woli, by powściągnąć muzułmańskich najeźdźców, którzy pustoszyli Prowansję. Ostatecznie Otton, sprowokowany porwaniem przez muzułmańskich rozbójników prominentnego człowieka Kościoła, opata Majola z Cluny, po szeregu zwycięskich wypraw w pięćdziesiątych i sześćdziesiątych latach X wieku zniszczył w 972 roku ich bazę we Fraxinecie.

Za zasługi w dyplomatycznej grze kalif wynagrodził Recemunda biskupstwem w Elwirze (nieopodal dzisiejszej Grenady). Ale o jego życiu wiemy niewiele więcej ponad to, że – podobnie jak Chasdaj – był członkiem niemuzułmańskiej elity, który odebrał wychowanie z myślą o karierze w administracji i początkowo pracował w kancelarii kalifa. Po powrocie z podróży na dwór frankijski został wysłany do Bizancjum i Syrii z zadaniem sprowadzenia klasycznych dzieł sztuki pogańskiej, które miały przyozdobić Madinat az-Zahra. Operujący biegle w mowie i piśmie łaciną i arabskim, stał się

współautorem księgi zadedykowanej Al-Hakamowi II. Dzieło to, znane dzisiaj pod nazwą *Kalendarza z Kordoby*, jest połączeniem tradycyjnego arabskiego almanachu, zawierającego informacje geograficzne, klimatyczne, astrologiczne i medyczne oraz porady rolnicze, z chrześcijańskim kalendarzem liturgicznym. Fakt, że Recemund, który nie był – jak się wydaje – duchownym, został za swą służbę dla dynastii nagrodzony nominacją na biskupa, pokazuje, w jakim stopniu Kościół i kler andaluzyjski zostali włączeni w strukturę władzy Umajjadów. Chociaż wielu biskupów mogło być rzeczywiście oddanych swoim trzódkom, w zasadzie pozostawali urzędnikami służby cywilnej, mianowanymi z woli kalifa, od których oczekiwano pracy w roli administratorów, tłumaczy, mediatorów i posłów.

Postacie takie jak Ghalib, Chasdaj i Recemund świadczą o tym, jak bardzo kosmopolityczny stał się dwór kalifa. Państwo było z pewnością zdominowane przez dynastię Umajjadów, ich klientów i ludzi od nich zależnych, a ci spośród ich poddanych, którzy mogli wywodzić swoje pochodzenie z dostojnych rodów arabskich czy islamskich, cieszyli się największym prestiżem. Ale i inni, jeśli mieli odpowiednie koneksje i wykazali się znacznymi zasługami, też mogli się piąć w hierarchii społecznej. Był to skutek uboczny zasady „divide et impera", która leżała u podstaw umajjadzkiej różnorodności etniczno-religijnej. Nie była to jednak cecha, która wyróżniałaby tę dynastię spośród innych panujących w owych czasach. Nowe społeczeństwo andaluzyjskie było bardzo podobne do współczesnych mu kalifatów fatymidzkiego i abbasydzkiego oraz cesarstwa bizantyjskiego, które też były wewnętrznie różnorodne, kosmopolityczne i kulturalnie wyrafinowane. Chociaż trudno powiedzieć, że tolerancja religijna była celowo propagowanym ideałem, z pewnością stała się normą, zwłaszcza wśród dworskich i kulturalnych elit. Oczywiście tolerancja ma granice. Niemuzułmanów, nawet potężnych i wpływowych, nie mianowano na wysokie stanowiska w administracji Al-Andalus. Poza tym różnorodność rodziła napięcia, aczkolwiek za panowania Abd ar-Rahmana III i Al-Hakama II więcej kłopotów niż integracja chrześcijan i żydów sprawiło włączenie do struktury władzy kalifatu nowych grup muzułmanów, zwłaszcza berberskich plemion Zanata i Sanhadża.

12

Jasna ozdoba

Ziarna wysokiej kultury zasiane na początku IX wieku przez emira Al-Hakama miały w pełni rozkwitnąć blisko dwieście lat później, za panowania jego dalekiego potomka, kalifa Al-Hakama II. Kierując się intelektualną pasją, zgromadził on ogromną bibliotekę scalającą kulturę Wizygotów z kulturą abbasydzkiego Wschodu, z wiedzą starożytnych Grecji i Rzymu, Persji, a nawet odległych Indii. Tytuły ponad czterystu tysięcy dzieł, które rzekomo zawierała, były zapisane w katalogu składającym się z czterdziestu czterech dwudziestostronicowych woluminów. W zbiorach znajdowały się prace z zakresu filozofii, religii, medycyny, astronomii, inżynierii, botaniki, geografii, historii i literatury – żadna dziedzina nie została pominięta.

Odkąd Ptolemeusz I Soter założył w III wieku p.n.e. wielką bibliotekę w Aleksandrii, posiadanie wiedzy o świecie było oznaką absolutnej suwerenności. Biblioteka Al-Hakama II, prawdopodobnie wzorowana na abbasydzkim Dar al-Hikma („domu mądrości”) i zbiorach ich sasanidzkich poprzedników, wzmacniała pozycję władcy, a jednocześnie pomagała kształtować odrębną andaluzyjską tożsamość kulturową. W czasach młodości kalifa kordobański uczony Ibn Abd Rabbihi stworzył ogromne kompendium kultury i wiedzy, *Al-Ikd al-Farid* („niezwykły naszyjnik”). Gdy egzemplarz tego dzieła dostarczono z wielką pompą na dwór w Bagdadzie, perski wezyr Sahib Ibn Abbad miał podobno stwierdzić drwiąco, że „to tylko odesłany nam nasz towar”, tania imitacja abbasydzkiej erudycji [20]. Jednak sto lat później kultura Kordoby zaczęła wnosić własny wkład do wielu dziedzin. Arystokraci i uczeni tworzyli wzorem kalifa prywatne biblioteki, zarówno w Kordobie, jak i w innych miejscach na półwyspie, kładąc nieświadomie podwaliny pod świetność taifatów (od *tawa’if*, czyli „sekciarski”) XI-wiecznej Al-Andalus, kulturę, która zrewolucjonizowała myśl łacińskiego chrześcijaństwa.

Al-Hakam II wysyłał agentów do Bizancjum i na Wschód, by wyszukiwali księgi do jego zbiorów, przeznaczał ogromne środki na wspomaganie

uczonych, którzy prowadzili badania i kształcili uczniów, i najmował (lub kupował jako niewolników) rzesze skrybów i tłumaczy. Jego biblioteka była nie tylko miejscem przechowywania książek, ale też wielką akademią, w której można było studiować praktycznie wszystkie dziedziny wiedzy i która przyciągała uczonych z całego świata islamu, a nawet z chrześcijańskiej Europy.

Fundamentalną nauką była w Al-Andalus astronomia (włącznie z astrologią), niezbędna do właściwego obliczania miesięcy i dni islamskiego kalendarza księżycowego, w tym rozpoczęcia i zakończenia świąt oraz wyznaczenia poprawnej kibli (kierunku, gdzie znajdowała się Mekka), by można było odpowiednio prowadzić modły. Wpływ studiów z astronomii można zauważyć w orientacji meczetów w Al-Andalus. Na przykład Syryjczycy, którzy zbudowali w VIII wieku Wielki Meczet w Kordobie, nie wzięli pod uwagę faktu, że Ziemia ma kształt kulisty, i dlatego założyli, że Mekka znajduje się na południe od tego miasta, tak jak od Damaszku, więc zorientowali świątynię w tamtą stronę. Jednak gdy stawiano meczet Madinat az-Zahra, budowniczowie potrafili już lepiej określić położenie świętego miasta i zorientowali salę modlitewną na wschód. W celu określania położenia islamscy myśliciele udoskonalili starożytne astrolabium, przyrząd do obliczania szerokości geograficznej, a zatem pozycji Księżyca, gwiazd i planet, na podstawie których stawiano horoskopy. W Al-Andalus stworzono bardziej precyzyjne „uniwersalne astrolabium” oraz mechaniczne modele ptolemejskiego wszechświata, umożliwiające obliczanie szerokości i długości geograficznej, co usprawniło stawianie horoskopów.

Wykształceni Andaluzyjczycy, zarówno muzułmanie, jak i chrześcijanie oraz żydzi, żyli według zodiaku, mimo że z punktu widzenia doktryny religijnej było to moralnie wątpliwe. Na astrologach szczególnie polegali władcy i starali się pozyskać najlepszych z nich. Na przykład Al-Hakam II zaprosił na swój dwór i uczynił osobistym doradcą słynącego z biegłej znajomości tej dziedziny Egipcjanina Ahmada Ibn Farisa. Przekładając na arabski starożytne teksty astronomiczne, islamscy uczeni – świadomi tego, jaką podejrzliwość budzą wśród rygorystycznie przestrzegających nakazów wiary muzułmanów, którzy nie ufali naukom pozostałym w spuściźnie po pogańskich kulturach i starali się je zdyskredytować – starannie je korygowali i tworzyli ich poprawione wersje, opierające się na empirycznych obserwacjach Słońca i gwiazd. Żyjący w Kordobie astronom i alchemik

Maslama al-Madżriti poprawił astronomiczne tabele sporządzone na początku IX wieku przez Persa, Muhammada Ibn Musę al-Chwarizmiego. Al-Madżritiego myli się czasami z jego współczesnym, również Maslamą, który napisał dwa dzieła o magii, *Rutbat al-hakim* i *Ghajat al-hakim* – to drugie zostało później przełożone na łacinę pod tytułem *Picatrix* i stało się na następnych czterysta lat głównym punktem odniesienia nauk okultystycznych w Europie.

Intensywnie studiowano też matematykę, włącznie z geometrią euklidesową, ale nadawano jej podrzędne znaczenie i traktowano jako ćwiczenie praktyczne. Uczeni tacy jak Maslama al-Madżriti, którego zwano Euklidesem z Al-Andalus, pisali traktaty o matematyce używanej w handlu, włącznie z arytmetyką i algebrą, opatrzone dodatkami o codziennych problemach, przed którymi stawali kupcy. Inżynieria i wyrób narzędzi nastawione były na cele tak praktyczne, jak i ezoteryczne. Idąc w ślady wynalazcy i niedoszłego lotnika, Abbasa Ibn Firnasa, uczeni próbowali konstruować zegary, automaty i maszyny działające na zasadzie perpetuum mobile oraz wprowadzali bardziej przyziemne innowacje do nawadniania pól i produkcji rzemieślniczej. Chemia, a raczej alchemia, była zajęciem tyleż ezoterycznym, ile mającym zastosowanie praktyczne, włącznie z wytwarzaniem złota z rzeczywistego kruszcu, uważanym za drugorzędne względem procesu przemiany, którego – jak sądzono – dokonywał sam alchemik. Praktykowano też inne formy magii i jasnowidzenia, czerpiąc z pradawnych, miejscowych i berberskich tradycji, w tym z geomancji (wróżenia z rozsypywanego piachu), ornitomancji (wróżenia z lotu ptaków) i magicznych kwadratów (diagramów łączących litery i cyfry) oraz talizmanów.

Inną ważną dziedziną była medycyna, głęboko osadzona w astrologii. Łączyły się w niej wpływy starożytnych Greków, takich jak Galen, Hipokrates i Arystoteles, z wiedzą farmakologiczną Persji i Indii. Kordobańscy uczeni starali się dokonać syntezy starych tekstów i najnowszych odkryć medycznych docierających z abbasydzkiego Wschodu. W tej atmosferze dynamicznych innowacji można było dostrzec przebłyski oryginalności. Na przykład Sulejman Ibn Dżuldżul, który uczył się medycyny pod kierunkiem Chasdaja Ibn Szapruta i był osobistym lekarzem Al-Hakama II, stworzył nie tylko encyklopedyczną historię medycyny i jej przedstawicieli, ale napisał także dzieło o farmakologii, które krążyło szeroko w średniowiecznej Europie jako praca niejakiego Gilgila. Arib Ibn Sa’d napisał rozprawę o położnictwie i pediatrii, w której połączył astrologię z grecką medycyną. Az-

Zahrawi Abu al-Kasim, który pod koniec X wieku był oficjalnym lekarzem uzurpującego sobie władzę hadżiba Al-Mansura, zyskał szeroką renomę jako chirurg. Jego jedyne ocalałe do naszych czasów dzieło, długi traktat o sztukach medycznych, zawierało wiele opisów przełomowych technik chirurgicznych i sposobów sporządzania instrumentów oraz zasad przeprowadzania skomplikowanych zabiegów w rodzaju chirurgii szczękowej i operacji okulistycznych, a także opatrywania ran i urazów. Kilkaset lat później zostało przetłumaczone na łacinę i stało się jednym z głównych podręczników medycznych na uniwersytetach europejskich, gdzie jego autora zwano Abulcasisem.

Jeśli chodzi o nauki stosowane, szczególną wagę przywiązywano do agronomii, ogrodnictwa i badań nad żywieniem (które uważano za część medycyny i wiązano z astrologią). Przekład dla Al-Hakama II *Kalendarz z Kordoby* jest wczesnym przykładem podręczników rolnictwa, które powstawały w całej XI-wiecznej Al-Andalus.

Za panowania Abd ar-Rahmana III Al-Andalus stała się dzięki uprawie zbóż, pasterstwu i intensywnie nawadnianemu warzywnictwu bogatym spichlerzem. Do podstawowych pokarmów należały twarda pszenica (durum), sorgo i ryż, uzupełniane dużą ilością wysokokalorycznych i dających obfite plony owoców, warzyw i orzechów: cytryn i limonek, migdałów, mango, trzciny cukrowej, bakłażanów i karczochów oraz roślin strączkowych i osiągających dużą wartość przypraw i korzeni, takich jak pieprz, kurkuma i szafran (używany do nadania potrawom barwy). Oprócz lnu i konopi, z których produkowano zgrzebne płótno, przemysł tekstylny napędzała uprawa bawełny, zapewniając dostatnią odzież rosnącej populacji, a gromadzone wcześniej przez pokolenia szmaty stały się surowcem do wyrobu papieru, co z kolei przyczyniło się do istnego zalewu książek. Miejscowe jedwabnictwo wraz z pozyskiwaniem naturalnych barwników z roślin, owadów i małży dostarczało materiałów do szycia luksusowych szat i gobelinów, którymi dekorowano ściany dworu kalifa.

Ci sami podróżnicy, dyplomaci, uczeni i kupcy, którzy sprowadzali do Al-Andalus nowe rośliny i wyroby z całego islamskiego świata, przywozili też ze sobą najnowsze mody literackie i muzyczne. To wówczas rozpowszechniły się tam opowieści z *Księgi tysiąca i jednej nocy*, legendy o Aleksandrze Wielkim, przypowieści „Siedmiu Mędrców” i hinduskie baśnie *Kalila wa-Dimna*. Treść i styl tych dzieł wywarły w następnych stuleciach ogromny wpływ na tradycje literackie Europy. Dzięki spuściźnie

Zirjaba Kordoba stała się ośrodkiem kształcenia *kijan* – niewolnic uczonych na muzykantki i poetki. Lekarz i filozof Muhammad al-Kattani zdobył taką fortunę na sprzedawaniu wyedukowanych w sztuce adabu dziewcząt, że otworzył filie swej „akademii" w innych prowincjach. Popularyzowano specyficzne andaluzyjskie style liryczne, takie jak muwaszszah, w których miejscowy dialekt arabskiej ulicy łączył się z romańską gwarą. W poszukiwaniu sławy i majątku tacy poeci, jak m.in. Ibn Daradż al-Kastali, tworzyli utwory wychwalające Abd ar-Rahmana III, Al-Hakama II, a na koniec uzurpatora Al-Mansura. Inni, jak Jusuf ar-Ramadi, pisali o przyrodzie, miłości i emocjach. Popularnym tematem był homoerotyzm, platoniczny lub praktykowany, mimo zakazów religijnych i prawnych zabraniających stosunków z osobami tej samej płci.

Uczeni zaczęli też świadomie tworzyć historię umajjadzkiej Al-Andalus. Najsławniejszym z kronikarzy był Ahmad ar-Razi, który za rządów Abd ar-Rahmana III napisał ogromną *Historię władców Al-Andalus*, obejmującą okres od biblijnego potopu do jego czasów. Obecnie zaginiona, znana jest nam tylko z późniejszego portugalskiego tłumaczenia i wzmianek w kronikach łacińskich i kastylijskich. Nie ogranicza się ona jedynie do Arabów mieszkających w Al-Andalus, ale przedstawia opis całego kraju i ludzi, co jest odbiciem pewności siebie Umajjadów i poczucia uniwersalnej suwerenności. Natomiast Abu Bakr Ibn al-Kutijja („syn gockiej kobiety"), potomek wizygockiej rodziny królewskiej, który zdobył renomę jako filolog i kadi, był autorem historii podkreślającej współpracę miejscowej chrześcijańskiej elity przy ustanawianiu islamskiego panowania w Al-Andalus. W tej epoce pojawiły się też po raz pierwszy inne ważne historyczne idee, w tym rzekomej kolaboracji Żydów z wizygockiej Hiszpanii z arabsko-islamskimi najeźdźcami. Miało to służyć legitymizacji integracji Żydów z andaluzyjskim społeczeństwem, która w X wieku stała się faktem, podkreślanym zarówno przez nich, jak i przez wielu muzułmanów.

Wysoka kultura Al-Andalus chętnie wchłaniała obcych, pod warunkiem że stosowali się oni do arabskich obyczajów i uznawali zwierzchność islamu. Różnorodność była możliwa, ponieważ poza wąską sferą teologii dziedziny takie jak medycyna, astronomia, matematyka i inne nauki tworzyły królestwo dyskursu, w którym uczeni różnych wyznań mogli się postrzegać jako zaangażowani we wspólne projekty intelektualne. Muzułmańscy intelektualiści przyznawali, że niemuzułmanie wnieśli wyjątkowy

wkład do andaluzyjskiej wiedzy; innymi słowy, dzięki swemu kapitałowi kulturowemu byli cenni dla dynastii.

Rola, jaką pełnili żydzi i chrześcijanie w umysłowej kulturze Kordoby, jest oczywista, ale źródła, które przetrwały do naszych czasów, pokazują, że również kobiety nie były tylko kopistkami i tłumaczkami, lecz zajmowały się nauką i literaturą. Te, które należały do wyższych warstw, miały środki i swobodę, by oddawać się swoim intelektualnym pasjom, natomiast za panowania Al-Hakama II rokujące nadzieję młode niewolnice kształcono w zgodzie z ich predyspozycjami w kaligrafii, astronomii i astrologii, medycynie, matematyce i innych naukach. Niewolnica o imieniu Lubna służyła jako skryba i bibliotekarka i słynęła z wiedzy o poezji, kaligrafii i matematyce. Nie była wyjątkiem. Kobiety wysokiego rodu, takie jak A'isza Bint Ahmad, pisały wiersze, sporządzały kopie Koranu, wydawały teksty prawnicze i zakładały ważne biblioteki. Studiowały adab, naukę i religię, chociaż z powodu wywieranej na nie presji, by ograniczały publiczne kontakty z mężczyznami, w dużo lepszej sytuacji pozostawały te, których ojcowie byli uczonymi i które zatem mogły się kształcić w domu. Niektóre, jak choćby Fatima Bint Jahja al-Maghami, cieszyły się reputacją fakihów, czyli znawczyń prawa religijnego. Skoro mężczyźni mieli monopol w oficjalnej teologii, nie dziwi fakt, że kobiety oddawały się trudniejszym do kontrolowania praktykom ascetycznym i popadały w mistycyzm, który zakorzeniał się zarówno w kręgach uczonych, jak i pospólstwa. Zważywszy, że zdominowane przez mężczyzn społeczeństwo odnotowywało prawdopodobnie tylko osiągnięcia naprawdę wyjątkowych, znanych publicznie niewiast, rola kobiet w andaluzyjskiej kulturze i ich wkład były niewątpliwie dużo większe, niż ukazują to źródła.

Intelektualistom różnych wyznań nauka dawała ramy interakcji, w których hierarchie religijne można było odsunąć na bok. Muzułmanie nie tylko współpracowali w badaniach naukowych, ale też studiowali pod kierunkiem zimmich. Podobną integrację widać było w innych sferach społeczeństwa – wielu muzułmanów, chrześcijan i żydów darzyło się przyjaźnią i zaufaniem, nawet jeśli pod powierzchnią poufałości istniały napięcia powstałe na gruncie nierównowagi prestiżu między wyznawcami islamu i zimmi. Te różnice i podziały widać w niespójności fatw, czyli opinii prawnych, z tamtej epoki – kiedy jeden mufti mógł zarządzić, że chrześcijanom nie wolno pozwalać na budowę nowych kościołów i bicie w dzwony, inny zapewniał petenta, że muzułmanin może udać się ze swoją matką (chrześcijanką) do kościoła.

Integrację niemuzułmanów z andaluzyjską kulturą i społecznością najwyraźniej widać, z oczywistych powodów, w przypadku Żydów. Na Wschodzie kultury żydowska i islamska pozostawały od wieków w swoistej synergii, od czasów niewoli babilońskiej na wiele sposobów kontynuując mieszanie się wpływów perskich i babilońskich. Pod względem językowym arabski i hebrajski są bardzo podobne; opierają się na trójspółgłoskowym rdzeniu („semickiej" strukturze językowej) i mają wiele cech wspólnych. Judaizm cieszył się statusem pierwszej religii Abrahamowej, chociaż w niektórych religijnych i ludowych tradycjach muzułmańskich zaprzeczano temu twierdzeniu albo je pomniejszano. Poza tym, w odróżnieniu od chrześcijaństwa z jego kultem Trójcy Świętej i Jezusa jako Boga wcielonego, judaizm nie sprawiał wrażenia religii politeistycznej i antropomorfizującej.

Najsłynniejszym Żydem na dworze kalifa był Chasdaj Ibn Szaprut, ale zatrudnionych w różnych dziedzinach administracji czy zajmujących się badaniami naukowymi było dużo więcej. Żyjący w XII wieku kronikarz żydowski Abraham Ibn Daud twierdził, że w czasach Chasdaja „codziennie podróżowało z Kordoby do Madinat az-Zahra siedmiuset Żydów w siedmiuset powozach, każdy w królewskich szatach i zawoju wysokiego urzędnika muzułmańskiego na głowie, i wszyscy stanowili świtę Rabbiego [Hanocha]. Druga partia eskortowała [jego rywala] Ibn Szatnasza" [21]. Z powodu znaczenia, jakim cieszyła się klasyczna arabszczyzna, oraz faktu, że Żydzi mówili na co dzień tym samym dialektem arabskim co ulica, przyczynili się do odrodzenia zarówno popularnej i wyrafinowanej literatury arabskiej, jak i hebrajskiej.

Ale to determinacja Chasdaja spowodowała, że andaluzyjscy Żydzi uniezależnili się od babilońskich akademii ze Wschodu, wyznaczyli kurs hebrajskim znakom i żydowskiej myśli w Hiszpanii i położyli podwaliny pod żydowski „złoty wiek" XI i XII stulecia. Projekt ten spotkał się z uznaniem umajjadzkich kalifów, gdyż podwyższenie statusu „ich" Żydów podnosiło również ich prestiż. A zatem tak jak muzułmańscy poeci wychwalali Abd ar-Rahmana, tak też żydowscy układali hymny na chwałę Nasiego, Chasdaja Ibn Szapruta. Podobnie jak Al-Hakam II, Chasdaj sprowadzał do Al-Andalus zagranicznych luminarzy. Mojżesza Ben Hanocha z głośnej Babilońskiej Akademii Talmudycznej w Surze mianował dajjanem (żydowskim sędzią pokoju) w Kordobie. Innym zwerbowanym przez Chasdaja uczonym był gramatyk Dunasz Ben Labrat. Ów pochodzący z Fezu mąż kształcił się na Wschodzie, m.in. u wielkiego uczonego Saadji Gaona. Zrewolucjonizo-

wał żydowską literaturę w Al-Andalus, przystosowując metrum arabskiej ody do świeckiej i sakralnej poezji hebrajskiej. Z drugiej strony ściągnął też niełaskę na sekretarza Chasdaja, Menahema Ibn Saruka, który był autorem pionierskiej pracy z filologii hebrajskiej, ale został zadenuncjowany przez swego rywala za rzekome skłonności karaickie. I Dunasz, i Menahem mieli uczniów, którzy kontynuowali dzieło mistrzów, a późniejsi uczeni i poeci usilnie starali się pogodzić ich stanowiska. W każdym razie kontrowersje w żydowskiej społeczności naukowej były symptomem wielkiej intelektualnej dynamiki zapoczątkowanej krzewieniem przez Abd ar-Rahmana III i Al-Hakama II kultury wiedzy.

Natomiast wysoka kultura rodowitych chrześcijan z Al-Andalus padła ofiarą umajjadzkiego odrodzenia. Już przed nastaniem X wieku większość łacińskich liter zastąpiły arabskie, a Ewangelie, Psalmy i Listy Apostolskie trzeba było przetłumaczyć dla dobra wiernych na arabski. Kultura nie może przetrwać bez mecenatu, a w Al-Andalus nie było bogatych ludzi zainteresowanych wspieraniem literatury łacińskiej, bo przecież językiem chrześcijańskiej elity był arabski. Ostatnim bastionem języka romańskiego była liturgia. Ceremonie chrześcijańskie odprawiano po łacinie, chociaż w odciętej od VIII wieku od reszty rzymskiego Kościoła Al-Andalus powstały odrębne modlitwy i rytuały, które nazwano rytem mozarabskim.

Wpływ zarabizowanych chrześcijan dawał się najsilniej odczuć poza Al-Andalus, głównie w chrześcijańskich królestwach na północy Hiszpanii, ale także w Italii i na ziemiach Franków. Migrujący duchowni, którzy podróżowali do krajów łacińskich, przywozili ze sobą wiedzę z Al-Andalus, często w postaci ksiąg i manuskryptów, które zostały dawno utracone albo były nieznane w chrześcijaństwie zachodnim. Chrześcijańscy wysłannicy pomagali upowszechniać wiedzę o Al-Andalus i przyczyniali się do ustalenia renomy Kordoby jako centrum wiedzy i potęgi. W drodze na dwór Ottona, gdzie został wysłany z poselstwem, Recemund spotkał się z Liutprandem, przyszłym biskupem Cremony, dyplomatą, dworzaninem i uczonym, którego tak ujął swą osobowością, iż tamten zadedykował mu autobiografię. Stosunki dyplomatyczne między Kordobą i Barceloną stały się szczególnie bliskie po roku 941, gdy Chasdaj negocjował poddanie się hrabiego Sunjera, a flota podległego Abd ar-Rahmanowi admirała Ar-Rumahisa stała w pełnej gotowości do złupienia wybrzeża Katalonii. W latach siedemdziesiątych X wieku Kordoba i Barcelona wysłały do siebie wielu posłów i wydaje się, że ustanowiono coś w rodzaju pomostu dla przekazywania do

krajów chrześcijańskich arabsko-islamskiej nauki, przy czym Barcelona wraz z nieodległym Vic była miniaturowym satelitą krążącym po intelektualnej orbicie Kordoby.

Wymownym dowodem tej rzeczywistości była historia Gerberta z Aurillac, mnicha z górskich terenów w dzisiejszej środkowej Francji, którego następca Sunjera, hrabia Borrell II, zaprosił do Katalonii. W ciągu kilku lat posiadł on znaczną wiedzę z zakresu matematyki, astronomii i astrologii, nieznaną w łacińskim chrześcijaństwie. Po jego powrocie na stanowisko nauczyciela w szkole katedralnej w Reims przypisano mu zasługi za pomoc w stworzeniu quadrivium, nowego programu skupionego głównie na matematyce, geometrii, muzyce i astronomii, wprowadzenie arabskiego systemu dziesiętnego oraz za wiele innowacji technicznych, takich jak udoskonalone liczydło i instrumenty do obserwacji nieba. Gdy rozeszły się wieści o jego erudycji, uczyniono go nauczycielem młodego cesarza Ottona III i wyniesiono do godności biskupa Reims, a potem arcybiskupa Rawenny. W roku 999 Otton użył swojego wpływu, by wybrano go na papieża; przyjął wtedy imię Sylwestra II.

Czas, jaki spędził w Hiszpanii, sprawił, że uważano go za postać kontrowersyjną i opowiadano na jego temat różne legendy. Mówiono, że w rzeczywistości mieszkał wówczas w Kordobie, gdzie pod kierunkiem muzułmańskiego czarownika studiował magię i skąd uciekł, wykorzystując księgę zaklęć, którą ukradł swemu mistrzowi. Inni utrzymywali, że miał konszachty z demonem płci żeńskiej, że posiadał mówiącą mechaniczną głowę, która obdarzona była mocą wieszczenia, oraz że diabeł przysiągł, iż zabierze go do piekła. Te fantastyczne historie pokazują, jaki – zmieszany z lękiem – podziw budziła Al-Andalus w znacznie mniej rozwiniętej chrześcijańskiej Europie. Mogły to być fałszywe wiadomości rozpuszczane przez przeciwników Gerberta, ale tak czy inaczej odzwierciedlają niebezpieczne w wyobraźni chrześcijan oblicze Al-Andalus.

Nie tylko uczeni zafascynowani byli dobrobytem muzułmańskiej Hiszpanii. Chociaż Sunjer zawarł rozejm z kalifatem pod przymusem, inne państwa chrześcijańskie podpisywały traktaty z Umajjadami z własnej woli, widząc w nich szansę na osiągnięcie korzyści finansowych. Hugo z Arles, hrabia Vienne i król Italii, nawiązał z Al-Andalus stosunki dyplomatyczne i handlowe, dzięki czemu na ulicach Kordoby widać było kupców z Amalfi, rozkwitającej italskiej „hurtowni”. Madinat az-Zahra był dla składających tam wizyty dygnitarzy oknem wystawowym bogactwa i wyrafinowania

kalifatu, oszałamiającym katalogiem reklamowym andaluzyjskich luksusów. W latach czterdziestych X wieku wyrazy uznania złożyli wysłannicy papieża, a w latach siedemdziesiątych trwała nieustająca parada władców i nobilów z chrześcijańskiej północy i dalej położonych krajów.

Kosmopolityczna atmosfera Al-Andalus budziła obawy nie tylko chrześcijan z innych państw. Wyrafinowanie dworu Umajjadów coraz bardziej niepokoiło część konserwatywnych malikickich ulemów. W odróżnieniu od emirów z VIII wieku, którzy popierali malikizm jako niekwestionowaną ortodoksję, i Abd ar-Rahmana III, który oficjalnie podtrzymywał jego monopol, Al-Hakam II, zarówno z ciekawości, jak i po to, by osłabić wpływy tej prawniczo-religijnej elity, po cichu zachęcał do tworzenia innych interpretacji islamskiego prawa.

Sprzeciw wobec malikizmu był nieunikniony, po części wskutek szczególnie konserwatywnej i wąskiej wykładni prawa popularnej wśród berberskich i wywodzących się z rdzennie hiszpańskiej ludności myślicieli muzułmańskich, którzy między innymi fetyszyzowali pisma Malika Ibn Anasa i pomniejszali znaczenie hadisów. Ich interpretacje coraz częściej postrzegano jako sztywne i przestarzałe. Mimo to jeśli w ich gronie pojawiali się jacykolwiek reformatorzy, zarzucano im „nowinkarstwo”, nieczystość i herezję oraz „bezbożność” i niemoralność. Twardogłowi malikici nie wahali się brać spraw w swoje ręce i czasami pustoszyli biblioteki oponentów, jeśli nie mogli postawić im formalnych zarzutów popełnienia przestępstwa.

W całej tej ożywionej naukowej i literackiej działalności na kordobańskim dworze najważniejszą i najbardziej dynamicznie się rozwijającą dziedziną studiów pozostawały nauki religijne. Mimo swej umysłowej otwartości i dyskretnego zachęcania do heterodoksji Al-Hakam II, którego publiczny wizerunek i tak przedstawiał jako oddanego mecenasa ortodoksyjnej teologii, w ostatnich latach życia, gdy poważnie zachorował, dokonał zwrotu w stronę autentycznej pobożności. Natomiast w samym islamie malikickim zaczęła dojrzewać chęć odwetu, kiedy w Al-Andalus i w Maghrebie zaczęli się pojawiać jak grzyby po deszczu nieuznawani przez muzułmańskie duchowieństwo mistycy i samozwańczy prorocy. Chociaż zarówno Abd ar-Rahman III, jak i Al-Hakam II publicznie umacniali ortodoksyjną teologię, nie zadowalało to malikickiej elity. Po śmierci Al-Hakama w roku 976 i dojściu do władzy uzurpatora, Muhammada Ibn Abi Amira, Al-Man-

sura, dostrzegli szansę ponownego zamknięcia dżinna mistycyzmu i islamskiej heterodoksji w butelce.

13

Dowódca, kalif, jego żona i jej kochanek

Skuteczność funkcjonowania administracji i porządek ustanowione przez Abd ar-Rahmana III miały się w końcu przyczynić do zguby założonego przez niego kalifatu. Skoro codzienne sprawy państwowe znajdowały się w rękach kompetentnych i wiernych sług Umajjadów, a kalif stał się odległą, niemal półboską postacią, jego następca, Al-Hakam II, mógł się swobodnie oddawać swoim intelektualnym pasjom. Urzędnicy dostrzegli szansę wypełnienia powstałej dzięki temu próżni i zaczęli knuć intrygi w celu poszerzenia zakresu swej władzy i wpływów nie tylko kosztem rywali, ale też rodu panującego, co ostatecznie doprowadziło do upadku tej dynastii. Podobne procesy zachodziły wówczas w kalifatach fatymidzkim i abbasydzkim, w Bizancjum, a nawet w cesarstwie Ottonów. Tuż po roku 1000 cały panujący w X wieku imperialny układ sił został zmieciony i zastąpiony przez nowych władców, pochodzących z kresów owych imperiów.

Al-Hakam II uległ pokusie popuszczenia cugli administracji w niemałej części wskutek zaufania, jakim darzył swój personel, a przede wszystkim niezmordowanego dowódcę Ghaliba Ibn Abd ar-Rahmana i jego wiernego hadżiba, Dża’fara al-Muszafiego. Obaj pozostawali lojalni wobec kalifa. Kryzys zapoczątkowało wyznaczenie przez Al-Hakama na następcę tronu jego syna Hiszama i przybycie do pałacu wybitnie uzdolnionego i ambitnego młodzieńca z prowincji, Muhammada Ibn Abi Amira, który miał zostać później nazwany przez muzułmanów z Al-Andalus Al-Mansurem, a przez chrześcijan w północnej Hiszpanii i poza jej granicami Almanzorem. Dzięki sieci intryg i zdrad przejął rzeczywistą władzę nad kalifatem i doprowadził go do największych tryumfów, jednocześnie nieświadomie przyczyniając się do jego krwawego rozpadu.

Urodzony w 938 roku w jemenickiej rodzinie, która przybyła do Al-Andalus podczas jej podboju w roku 711, Muhammad Ibn Abi Amir uważany był

z powodu drzewa genealogicznego, które obejmowało pokolenia funkcjonariuszy państwowych średniego szczebla, za członka andaluzyjskiej elity. Będąc ambitnym młodzieńcem, wyruszył z rodzinnej wioski Torrox koło Algeciras szukać lepszej przyszłości w Kordobie. Studiował tam pod kierunkiem malikickich mistrzów fikh (islamską naukę prawa) oraz pod okiem najlepszych nauczycieli owej epoki adab i literaturę, po czym postawił sobie za cel znalezienie pracy w pączkującej umajjadzkiej administracji. Czy to dzięki znajomościom, czy też hucpie albo uśmiechowi losu, wylądował w pałacu, a konkretnie w haremie, gdzie zwrócił na siebie uwagę *umm al-walad* Al-Hakama II, Subh, która zatrudniła go w charakterze sekretarza. W 967 roku służył jej jako *wakil*, czyli zarządca administracyjny i finansowy, jako publiczny wyraziciel jej spraw oraz opiekun jej najstarszego syna.

Subh była Baskijką dobrze znającą arkana arabsko-muzułmańskiej kultury wysokiej i adabu, włącznie ze śpiewem, co niewątpliwie doprowadziło do tego, że nabył ją kalif, w którego uczuciach zaskarbiła sobie specjalne miejsce. Nieznane są szczegóły jej pochodzenia, ale fakt, że miała brata, Fa’ika (lub Ra’ika), który również cieszył się względami kalifa, świadczy, że nie była zwykłą chrześcijańską branką. Al-Hakam, znany z tego, że nie pałał zbytnią namiętnością do kobiet, był do niej najwyraźniej bardzo przywiązany; wyzwolił ją na początku ich związku i w dowód szacunku, jakim ją darzył, nadał jej męski przydomek Dża’far. Ona z kolei urodziła mu dwóch synów: Abd ar-Rahmana, który w 969/970 roku zmarł w wieku siedmiu lat, i w roku 965 Hiszama, którego Al-Hakam oficjalnie wyznaczył w 974, gdy tamten miał zaledwie osiem lat, na swojego następcę. Ona również miała ambicje, a mianowicie pragnęła zapewnić synowi sukcesję, chociaż ewidentnie była też pod urokiem Ibn Abi Amira.

Ibn Abi Amir był bystrym obserwatorem ludzkiej natury, więc odkąd postawił nogę w pałacu, nie marnował czasu – obsypywał Subh i inne kobiety z haremu prezentami oraz poświęcał im tyle uwagi, że zaczęły krążyć o tym plotki. W 967 roku został też mianowany szefem mennicy, a kiedy zaczęły pojawiać się zarzuty, że dopuścił się malwersacji, zamiast im zaprzeczać, zamówił kunsztownie wykonany ze srebra model pałacu, który dał w darze Subh. Zarówno *umm al-walad*, jak i kalif byli tak zauroczeni misternym dziełem, że o zarzutach malwersacji zapomniano albo mu ją wybaczono. Ale Ibn Abi Amir i żona kalifa stali się sobie tak bliscy, że zaczęły krążyć pogłoski o ich romansie. Niektórzy utrzymywali, że gdy

karmiła drugiego syna, ssał mleko z jej piersi, wskutek czego został „Zir Hiszam”, czyli „ojcem zastępczym” następcy tronu. Bez względu na to, czy opowieść ta jest prawdziwa czy nie, ukazuje ona rosnące podejrzenia co do charakteru łączącego ich związku; w następnych latach w stolicy przekazywano sobie szeptem sprośne wiersze wykpiwające rzekomo nieposkromioną namiętność, którą Subh do niego czuła.

Bez względu na to, czy i co czuła do swojego pracownika, Subh na pewno szukała sojuszników, którzy byliby osobiście zainteresowani przetrwaniem i zwycięstwem jej małego syna nad rywalizującymi fakcjami w pałacu, więc wzięcie sobie Ibn Abi Amira za kochanka mogło być z jej strony posunięciem strategicznym. Natomiast Ibn Abi Amir mógł wykazywać się na dworze szczodrością dzięki jej wsparciu i zaufaniu, jakie budziło ono w Al-Hakamie, który mianował go w szybkim tempie na wiele lukratywnych i dających duży wpływ na przebieg wydarzeń stanowisk w administracji, w tym na zarządcę majątków osób, które zmarły, nie pozostawiając spadkobierców, kadiego Sewilli i Niebli oraz szefa policji i wywiadu. Wakilem następcy tronu, Hiszama, był oficjalnie Al-Muszafi, ale wydaje się, że w praktyce przekazał on te finansowe obowiązki Ibn Abi Amirowi. Stanowiska te nie tylko zapewniały temu drugiemu znaczne dochody, ale pozwalały mu też rozwinąć za pomocą mianowania podwładnych, wyświadczania przysług i rozdzielania darów własne sieci klientów poza pałacem. Jego szczodrość stała się słynna. Gdy urzędnik pałacowy poskarżył się Ibn Abi Amirowi, który zarządzał wówczas mennicą, że wyprawienie wesela córki doprowadzi go do ruiny, ten podarował mu stos srebrnych monet równy wadze owej dziewczyny.

Usadowiwszy się wygodnie w haremie i zdobywszy zaufanie kalifa, Ibn Abi Amir postawił sobie za cel pozyskanie Ghaliba i Al-Muszafiego, którzy mieli duży wpływ na władcę. Ghalib był kimś w rodzaju bohatera narodowego – zaufanym mawlą wielkiego Abd ar-Rahmana III i wsławionym zwycięstwami obrońcą kalifatu. Ale w momencie pojawienia się Ibn Abi Amira w pałacu wódz musiał być już po sześćdziesiątce, był więc starzejącym się wilkiem. Również Al-Muszafi był wiernym sługą Abd ar-Rahmana III – jego osobistym pisarzem i namiestnikiem Majorki; piastował przy tym inne ważne stanowiska. Cieszył się absolutnym zaufaniem Al-Hakama, któremu służył także jako nauczyciel, a później hadżib, ale nie był postacią lubianą, bo chociaż jego ojciec był badaczem literatury, jego ród mieszkał w Al-Andalus od pokoleń, a on sam otrzymał najlepsze wykształcenie, to

jego berberskie pochodzenie było zmazą w oczach szerokiej kliki rodzin mawalich i arabskich rodów, które kierowały radą wezyrów.

Kalifat był wprawdzie monarchią, ale władza Umajjadów zależała od poparcia wielkich rodów chassy, których członkowie byli wezyrami i pełnili inne kluczowe funkcje. Uważając się za rdzennych Arabów, czuli etniczną więź pokrewieństwa z rządzącą dynastią, co dawało im poczucie, że są uprawnieni do sprawowania najważniejszych stanowisk. Zazdrośnie strzegli swojej władzy i to, że jakiś Berber mógł mieć taki wpływ, wywoływało ich niepokój, tym bardziej że Al-Muszafi promował w pałacu własną rodzinę. Ten niepokój jeszcze wzrósł na początku lat siedemdziesiątych X wieku, gdy Al-Hakam II zaczął rekrutować duże rzesze berberskich najemników. To, że wielu z owych przybyszów było charydżytami albo szyitami, najwyraźniej nie martwiło kalifa. Nowi żołnierze, werbowani głównie spośród plemion Zanata w Maroku, prawdopodobnie w ogóle nie solidaryzowali się ze zarabizowanymi Berberami, a jeśli już, to w znikomym stopniu, ale w oczach arabskiej elity niewiele to zmieniało. Zarówno wyniesienie Al-Muszafiego do wysokiej godności, jak i napływ Zanata były w mniemaniu tej elity oznakami zmniejszania się jej wpływu kosztem ludzi, których postrzegali jako barbarzyńców i arywistów. Tak wśród Arabów, jak i wśród miejscowych konwertytów panowała powszechna pogarda dla Berberów. Jednak Ibn Abi Amir, chociaż nie wysoko urodzony, był Arabem z solidnie udokumentowanym rodowodem i wykorzystywał to z fatalnymi skutkami dla marszałka dworu Al-Muszafiego.

Tymczasem Ibn Abi Amir skierował uwagę na Maghreb, możliwą arenę ekspansji kalifatu. Chodziło o zdominowanie potężnej idrysydzkiej dynastii z Fezu i konstelacji stale zmieniających się berberskich państewek w tym regionie, a ostatecznie o zdobycie kontroli nad przewożonym z południa przez Saharę złotem i handlem niewolnikami. Po przeniesieniu się w roku 969 Fatymidów do Egiptu powstała w Afryce Północnej pustka, którą wypełnili odrodzeni Idrysydzi i utworzyli tam emirat. Jednocześnie podlegli Fatymidom ifrikijscy Berberowie Sanhadża zaczęli napadać na marokańskie plemię Zanata. Strategia Al-Hakama polegała na zapanowaniu nad tym regionem dzięki połączeniu przekupstwa i przemocy. Napuszczał jednych watażków na drugich i nie pozwalał żadnemu urosnąć w siłę na tyle, by mógł podważyć zaprowadzony tam przez niego porządek. Po ujarzmieniu Idrysydów jego zwierzchnictwo uznały różne rody Zanata. Wszystkim

nakazano głosić publicznie podczas piątkowych modlitw w meczetach, że podporządkowali się zwierzchnictwu rodu Umajjadów.

Zgodnie z utrwaloną praktyką Umajjadów ważne miejscowe rody musiały się przenieść albo wysłać swoich członków do Kordoby, natomiast innych wcielono do armii kalifa, by weszli do andaluzyjskiej struktury władzy i tym samym osłabili siłę rodów arabskich. Z drugiej strony konflikt w Afryce dał kalifowi pretekst do zobowiązania kresowych panów andaluzyjskich, takich jak Tudżibidzi z Marchii Górnej, by wysłali tam swoich ludzi, i mianowania ich na wyższe szczeble w wojsku i administracji.

Kiedy Ghalib został wysłany do Maghrebu w celu skruszenia Idrysydów, towarzyszył mu jako ktoś w rodzaju wicekróla Ibn Abi Amir, który pełnił rolę kadiego i kwatermistrza zarazem. Było to dla niego idealne stanowisko do tworzenia za pomocą łapówek własnej siatki zwolenników. W 974 roku wrócił do Kordoby w glorii zwycięzcy – Idrysydzi zostali pokonani, a najważniejsi członkowie ich rodu zmuszeni do przybycia do stolicy i złożenia podczas wielkiej publicznej ceremonii przysięgi wierności kalifowi. Ibn Abi Amir zdobył zaufanie Ghaliba i szacunek wodzów berberskich plemion, a jednocześnie stał się jeszcze bliższy Al-Hakamowi. W nagrodę za służbę został mianowany głównym inspektorem zaciężnych hufców (to znaczy Berberów) wchodzących w skład stacjonującej w Al-Andalus armii kalifa.

Jak się okazało, opór Idrysydów nie został całkowicie złamany. Głowa rodu, Hasan Ibn Kannun, uciekł do Egiptu i gdy w 979 roku wspierany przez Fatymidów wódz Sanhadżów Buluggin Ibn Ziri opanował Maghreb, wysłał go tam z powrotem, by rządził w jego imieniu. Tym razem Umajjadzi nie okazali litości. Kiedy w 985 roku armia przysłana z Al-Andalus pojmała Ibn Kannuna, Ibn Abi Amir skazał go na śmierć. Nawet to jednak nie oznaczało końca rodu. Przez następnych czterdzieści lat Idrysydzi przegrupowywali się i snuli plany zemsty, po czym wrócili do Al-Andalus, by zażądać tytułu kalifa dla siebie. Ale na razie Umajjadzi przejęli pełną kontrolę nad Afryką Północno-Zachodnią. Jednak kontroli tej nie sprawował Al-Hakam ani jego następca, Hiszam II. W 985 roku prawdziwym władcą Al-Andalus był Ibn Abi Amir, zwany już wówczas Al-Mansurem.

Pierwsza oznaka kryzysu, który miał doprowadzić do przejęcia przez Al-Mansura władzy nad kalifatem, pojawiła się w 974 roku, gdy Al-Hakam II doznał udaru, w wyniku którego został częściowo sparaliżowany. Przeczuwając rychłą śmierć, kalif przekazał niemal całkowicie sprawy państwa Al-

Muszafiemu i przygotowywał oficjalne wprowadzenie na tron jako swego następcy dziesięcioletniego Hiszama. Mimo że Al-Muszafi nie darzył hadżiba wielkim zaufaniem, mające nieuchronnie nastąpić przejście władzy w inne ręce ponownie ich zbliżyło. Prawdę mówiąc, niektórzy podejrzewali, że zawarli porozumienie w sprawie podziału władzy, zgodnie z którym Al-Muszafi miał zarządzać pałacem, a Ghalib wojskiem i prowincjami.

Być może dla przypieczętowania tego układu Al-Muszafi poprosił wodza, by wydał swoją córkę Asmę za jego syna Usmana. Ghalib zgodził się, więc sporządzili i podpisali stosowny kontrakt. Jednak kiedy zwietrzył to Ibn Abi Amir, wziął się szybko do pracy – zasiał wątpliwości w umyśle wodza, przekonał go do zerwania umowy z hadżibem i oddania ręki Asmy jemu. Ku oburzeniu Al-Muszafiego ślub rzeczywiście został odwołany. W sierpniu 977 roku podpisano nowy kontrakt ślubny i w następnym roku, w zwiastującym pomyślność dniu wiosennego zrównania dnia z nocą, odbyło się huczne wesele Ibn Abi Amira i Asmy. Al-Muszafi nie mógłby wziąć w nim udziału, nawet gdyby chciał, ponieważ z rozkazu Ghaliba i Ibn Abi Amira siedział w pałacowym lochu, z którego miał już nigdy nie wyjść żywy.

Jednak przed tą nagłą odmianą losu Al-Muszafi nie miał powodu martwić się ambicjami Ibn Abi Amira. Hadżib sprawował funkcję regenta i przygotowywał się do przekazania tytułu kalifa Haszimowi II, chorowitemu i niedojrzałemu synowi Al-Hakama. Był pewien, że wraz z Ghalibem przejmą kontrolę nad państwem, a Subh i Ibn Abi Amir będą pełnić podrzędne role. Al-Hakam zakończył życie w wieku sześćdziesięciu jeden lat 1 października 976 roku, na dzień przed oficjalnym uznaniem Hiszama za jego następcę. Czwórka zaprzysiężonych przez zmarłego kalifa, postępując zgodnie z jego wolą, przedstawiła młodocianego dziedzica notablom i najwyższym urzędnikom i nalegała, by jak najszybciej uznali go za nowego pana. Ale wśród zgromadzonych arabskich wielmożów rozległ się szmer niezadowolenia, bo nie ufali Al-Muszafiemu i podejrzewali, że on i Subh albo Subh i Ibn Abi Amir uknuli spisek w celu przejęcia władzy. Główny kadi dał też wyraz zaniepokojeniu, czy dziesięcioletni chłopiec może zostać prawowitym kalifem, zaniepokojeniu, które podzielali pozostali członkowie religijnej elity. Pomijając nawet kwestię legalności jego wyboru, pojawiły się obawy, czy objęcie tronu przez dziecko nie naruszy stabilności dynastii. Ludność Al-Andalus doskonale pamiętała, że w poprzednim wieku w takich samych okolicznościach rozpadł się kalifat Abbasydów.

Ogólna niepewność stworzyła możliwość wkroczenia do akcji innej pałacowej sile – eunuchom Saklabom, którzy od chwili uzależnienia się Subh od Ibn Abi Amira byli coraz bardziej marginalizowani. Fakcji tej przewodzili Fa'ik an-Nizami i Dżawzar al-Hakami, zaufani powiernicy Al-Hakama II, którzy nosili, odpowiednio, tytuły „bardzo uprzywilejowanego sługi" i „uprzywilejowanego sługi". Każdy z nich był bogaty i na swój sposób potężny. Fa'ik był naczelnikiem poczty, szefem należącej do kalifa pracowni jedwabniczej i dowódcą straży pałacowej, natomiast Dżawzar głównym sokolnikiem i szefem pracowni złotniczej, a także dowódcą wojskowym, przy czym pełnił też inne ceremonialne role. Obaj byli ślepo oddani Al-Hakamowi i czuwali przy nim, gdy leżał na łożu śmierci, ale pod nową władzą straciliby wszelkie wpływy. Dlatego zanim rozeszła się wieść o zgonie ich pana, powiadomili o tym w sekrecie Al-Muszafiego i zaczęli na niego nalegać, by odsunął Hiszama i przedstawił jako następcę Al-Hakama jego dwudziestosiedmioletniego brata, Al-Mughirę. Fa'ik stwierdził wprost, że Hiszama trzeba zabić. Al-Muszafi udał, że się zgadza, ale wezwał do siebie Ghaliba, Ibn Abi Amira oraz innych klientów Umajjadów i ujawnił im spisek.

Ibn Abi Amir zaoferował, że pozbędzie się Al-Mughiry, który – jak wszyscy zgodnie uznali – był zbyt groźny, by można pozostawić go przy życiu. Zebrawszy oddział żołnierzy, ruszył do jego pałacu. Gdy tam przybył, Al-Mughira na wieść o śmierci brata wpadł w taką rozpacz, że poruszony Ibn Abi Amir postanowił go oszczędzić. Jednak powiadomieni o tym lojaliści odpowiedzieli, że Al-Mughira musi zginąć, więc uduszono go na oczach rodziny, w ten sposób zapewniając sukcesję Hiszamowi. Następnie Ibn Abi Amir kazał powiesić jego zwłoki na belce stropowej, by można było rozgłosić, że z żalu po stracie brata popełnił samobójstwo, a jemu samemu nie można by zarzucić, że splamił się zamordowaniem księcia krwi.

Kiedy następnego dnia Al-Muszafi przewodniczył ceremonii inwestytury, na honorowych miejscach po jego prawej i lewej stronie stali Fa'ik i Dżawzar, ale zaraz po jej zakończeniu obu aresztowano i skonfiskowano ich majątki. Fa'ika skazano na wygnanie na Majorkę, a Dżawzara ostatecznie zgładzono. Korzystając ze spowodowanego tym zamieszania, Ibn Abi Amir kazał zabić pozostałych czołowych eunuchów, którzy mogli wcale nie brać udziału w spisku. I tak została zniszczona potęga Saklabów, chociaż

niecałkowicie, bo – jak się wkrótce okazało – Dżawzar miał w zanadrzu jeszcze jedną intrygę.

Oczywiście dopuszczenie do tego, by Hiszam sprawował rzeczywiste rządy, nigdy nie było intencją Al-Muszafiego i jego wspólników, więc młodego kalifa, który odziedziczył po ojcu wątłe zdrowie, natychmiast odizolowano od świata w pałacu, gdzie tkwił niczym w luksusowej pułapce, wiodąc puste życie. Al-Muszafi objął urząd hadżiba, natomiast Ibn Abi Amira nagrodzono stanowiskiem nazira i powierzono mu dowództwo nad strażą pałacową. Ghalib pozostał w zasadzie wodzem naczelnym, ale Al-Muszafi zaczął wprowadzać do sztabu własnych nominatów i wtrącać do więzienia pod byle pretekstem każdego, w kim upatrywał zagrożenia dla realizacji swych ambicji. To jeszcze bardziej zaniepokoiło Arabów, którzy mieli większość w radzie wezyrów, oraz Ghaliba, a obawy te umiejętnie podsycał Ibn Abi Amir. Subh znalazła się w niezręcznej sytuacji – nie miała żadnej oficjalnej ani publicznej pozycji i pozostawała pod skuteczną kontrolą hadżiba. Wtedy Ibn Abi Amir wykonał następny ruch.

W owym czasie miał już dobrze rozwiniętą sieć zwolenników w pałacu, administracji finansowej, niektórych prowincjach i Maghrebie, a także wśród religijnej elity i Berberów w armii. Brakowało mu tylko bojowego doświadczenia dowódcy wojskowego. Okazja do jego zdobycia pojawiła się tuż po śmierci Al-Hakama, wraz z kłopotami na północnej granicy. Pół wieku wcześniej, gdy młody Abd ar-Rahman III usiłował utrzymać dążące do oderwania się prowincje pod kontrolą, Ordoño II z Leónu wdarł się w głąb Al-Andalus i przesunął granice swego państwa na ziemie leżące na południe od rzeki Duero. Świadectwem jego pewności siebie było wyniesienie się z Oviedo i założenie nowej stolicy, Leónu, w obrębie starożytnych murów rzymskiego miasta Legio na wielkich równinach środkowych.

Tymczasem między Leónem i Pampeluną powstawała nowa siła – hrabstwo Kastylii, które pod wodzą Fernána Gonzáleza w roku 931 oderwało się od Leónu. Kiedy Abd ar-Rahman III umocnił swoje panowanie nad Al-Andalus, udało mu się okiełznać różnych chrześcijańskich książąt, którzy od tamtej pory regularnie pojawiali się, osobiście albo reprezentowani przez wysłanników, jako petenci lub lennicy na dworze kalifa w Madinat az-Zahra. Zdawali sobie jednak dobrze sprawę ze słabości dynastii. Gdy w Maghrebie rozgorzał bunt wzniecony przez Hasana Ibn Kannuna, zmarł Al-Hakam i na tronie zasiadł słaby Hiszam, zaczęli badać możliwości

obronne kalifatu i łamiąc traktaty, do których podpisania ich zmuszono, dokonywać coraz śmielszych najazdów na jego terytorium.

W 977 roku chrześcijańscy książęta wydawali się już tak poważnym zagrożeniem, że zaniepokoiło to członków chassy i zasiało trwogę w pałacu. Subh zaczęła się martwić o przyszłość dynastii. Po osłabieniu armii roszadami na stanowiskach dowódczych Al-Muszafi czuł się sparaliżowany i nie reagował. Ghalib, całkowicie pozbawiony złudzeń i rozczarowany dwulicowością Al-Muszafiego, nosił się z zamiarem pozostawienia go samemu sobie, a poza tym toczył akurat kampanię w Afryce Północnej. I wtedy na scenę wkroczył Ibn Abi Amir. Obiecał z galanterią matce następcy, że obroni kalifat, i na czele sił, które udało mu się zebrać, pomaszerował na północ stawić czoło chrześcijańskiemu zagrożeniu.

14

Szambelan zwycięzca

Ibn Abi Amir wyruszył z Kordoby na czele swego wojska w połowie lutego 977 roku. Celem jego wyprawy było położone prawie pięćset kilometrów na północ ufortyfikowane miasto Al-Hamma, czyli Los Baños, na granicy królestwa Leónu. Miał powrócić mniej więcej dwa miesiące później z bogatymi łupami i jeńcami („tysiącem” pojmanych według późniejszej kroniki), którzy zostali rozdani albo sprzedani na targu niewolników. Była to pierwsza z ponad pięćdziesięciu kampanii, które Ibn Abi Amir poprowadził przeciw chrześcijańskim książętom półwyspu (włącznie z jeszcze dwiema w tym samym roku). Te srogie i niszczycielskie najazdy przyniosły mu w Al-Andalus sławę nieustraszonego i pobożnego bohatera, a w chrześcijańskiej Europie przydomek „Almanzora”, którego samo brzmienie budziło grozę.

Na razie zwycięstwo pod Al-Hammą przyniosło mu szacunek ze strony Ghaliba oraz wdzięczność Subh i wywindowało go na pozycję, z której mógł wyeliminować albo zneutralizować zarówno wrogów, jak i sojuszników, włącznie ze starym wodzem i roznamiętnioną matką następcy. Muhammad Ibn Abi Amir był postacią paradoksalną. W gruncie rzeczy był uzurpatorem, który – bezwzględnie i ambitnie dążąc do zdobycia władzy – zawłaszczył kalifat, grał na populistycznych nastrojach ummy, schlebiał gustom elity religijnej i sprowadził Hiszama II do roli marionetki, by założyć własną dynastię, Amirydów, kryjącą się za fasadą Umajjadów i pasożytującą na nich. Pobożni sunnici i umajjadzcy lojaliści nie mogli mu tego wybaczyć. Ale jednocześnie odciągnął Al-Andalus znad skraju katastrofy, uchronił ją przed potencjalną walką o sukcesję i uczynił z niej na pozór niekwestionowaną potęgę zarówno na Półwyspie Iberyjskim, jak i w Maghrebie, ostoję porządku i wiary oraz bicz na niewiernych. Osoby krytycznie do niego nastawione pozbawiał argumentów fakt, że pod jego panowaniem umocniły się duma, dobrobyt, bezpieczeństwo i stabilność Al-Andalus. Nie

przemknęłoby im nawet przez myśl, jak ulotne miało się to wszystko okazać.

Najbardziej godną uwagi ofiarą najazdów z roku 977 nie był żaden chrześcijański książę, lecz dawny sojusznik Ibn Abi Amira, współuczestnik spisku, Al-Muszafi. W tamtym czasie pozostawał już osamotniony i oprócz własnej rodziny miał niewielu zwolenników. Z pomocą sprzymierzeńców spośród chassy oraz przy wsparciu ze strony Ghaliba i Subh Ibn Abi Amir usunął go z urzędu i aresztował, po czym sam objął stanowisko szambelana Hiszama II. Mniej więcej w tym czasie Ibn Abi Amir wymusił dla siebie urząd sahiba *al-madina*, najwyższej władzy miejskiej w Kordobie, co jeszcze wzmocniło jego potęgę. W tym momencie Ghalib był już dłużnikiem swego zięcia. Ibn Abi Amir polecił dwunastoletniemu kalifowi, by przyznał jego teściowi tytuł *zu al-wizaratajn*, „mający dwa wezyraty", stawiając tym samym byłego niewolnika na honorowym miejscu, ponad wszystkimi pozostałymi wezyrami na dworze. Jednak skoro Al-Muszafi przestał już zawadzać, również dni Ghaliba były policzone. Oznaką tego, co nadejdzie, było rozpoczęcie przez Ibn Abi Amira, wówczas już hadżiba, budowy własnego pałacu tuż na wschód od stolicy. Miał się nazywać Al-Madina az-Zahira, czyli „promienne miasto", co było bezczelną zniewagą dla wspaniałego pałacu kalifa, Madinat az-Zahra.

Wskazywało to wyraźnie, jakie są jego intencje, i wywołało natychmiastową reakcję pałacu i elity religijnej. W latach 978/979 główni ulemowie wraz z Saklabami postanowili zgładzić Hiszama II i posadzić na tronie jego kuzyna, Abd ar-Rahmana Ibn Ubajda Allaha, pozbywając się w ten sposób Ibn Abi Amira. Zabójstwa miał dokonać eunuch Dżawzar, ale gdy podszedł do kalifa i rzucił się na niego z nożem, cios zbił amirydzki lojalista Ahmad Ibn Amrus, który stał obok Hiszama i ocalił mu życie. Hadżib zareagował wściekłością. Dżawzara i Abd ar-Rahmana natychmiast skazano na śmierć. Publicznie ukrzyżowano Abd al-Malika al-Ballutiego (głównego organizatora zamachu i poważanego sędziego), a pozostałych spiskowców wtrącono do więzienia, gdzie w następnych latach zmarli.

Zdecydowany zniszczyć wszystkich potencjalnych rywali, Ibn Abi Amir skupił teraz uwagę na Abd ar-Rahmanie Ibn ar-Rumahisie, otoczonym legendą admirale, który władał Pechiną i Almerią. W tej drugiej znajdowały się główne stocznie kalifatu i macierzysty port trzonu umajjadzkiej floty. Ar-Rumahis prowadził wyprawy na Katalonię, Prowansję, północną Italię

i Ifrikijję. On też dowodził siłami morskimi, gdy w latach 971 i 972 Ghalib odpierał wikingów. Krótko mówiąc, admirał był niebywałą postacią, której baza poparcia znajdowała się daleko od stolicy i która nie miała żadnego długu ani zobowiązań wobec Ibn Abi Amira. Podobnie jak Ghalib i reszta andaluzyjskiej arabskiej elity politycznej, nie przepadał za berberskimi żołnierzami, którymi szambelan wypełniał szeregi armii.

Taką postać trzeba było usunąć delikatnie. Na przełomie lat 979/980 Ibn Abi Amir wybrał się w podróż na południe, do Algeciras, towarzysząc wojsku, które wysyłano dla uśmierzenia powstania w Maroku. Udając, że pragnie złożyć mu wyrazy szacunku, zaprosił admirała do obozu, a potem zaproponował, by zjedli razem obiad. Przygotowany na tę okazję kurczak na słodko – andaluzyjski przysmak – był wystarczająco dobrze posypany przyprawami, by ich woń zamaskowała smak umieszczonej w nim trucizny. Zaledwie Ar-Rumahis wrócił do domu, padł i zmarł powoli i w męczarniach. Hadżib natychmiast pozbawił rodzinę zmarłego admirała majątku, a urzędem namiestnika Almeríi nagrodził swoją marionetkę, Ahmada Ibn Amrusa.

Ze swej bazy w Toledo wydarzeniom tym przyglądał się z rosnącym niepokojem Ghalib. W końcu zmobilizowały go do działania. Według kronikarzy w 980 roku wezwał Ibn Abi Amira na rozmowę do swojej twierdzy w Medinaceli (Madinat Salim) w Marchii Środkowej, ale podczas wymiany zdań stracił panowanie nad sobą i zadał mu cios mieczem, odcinając końce palców i rozcinając twarz. Ranny Ibn Abi Amir uciekł i zeskoczył z zamkowego muru na ziemię.

Teraz oczywiście nie było mowy o kompromisie. Pod koniec tego roku Ibn Abi Amir zebrał kordobańską armię, złożoną z berberskich rekrutów, chrześcijańskich najemników, muzułmańskich żołnierzy z Marchii Górnej, niewolników i Andaluzyjczyków lojalnych wobec Hiszama i jego własnej rodziny – Amirydów, i ruszył na północ. Przeprowadził szereg ataków na muzułmańskie ziemie, które dochowywały wierności Ghalibowi, uderzając na miasta w Marchii Środkowej, co można było nazwać dżihadem ze względu na to, że w szeregach Ghaliba było wielu chrześcijan, i dokonując wypadów na teren hrabstwa Kastylii. Ponadosiemdziesięcioletni Ghalib nie był już tak imponującą postacią jak za młodu, a jego zasługi jako bohatera wojennego kalifatu nie mogły mu zaskarbić przychylności Berberów, spośród których wielu było jego przeciwnikami w Maghrebie, a teraz miało dominującą pozycję w armii Ibn Abi Amira. Mógł liczyć tylko na własne

skromne siły w Marchii Środkowej, a zatem zwrócił się po pomoc do chrześcijańskich władców: Ramira Garcésa, króla Viguery, i hrabiego Kastylii, Garcíi Fernándeza.

Uprzedzając wroga, hadżib przypuścił wiosną 981 roku atak na ziemie Ghaliba, ale poniósł sromotną klęskę, a wielu wiernych mu wezyrów dostało się do niewoli. Kilka miesięcy później obaj wodzowie stoczyli rozstrzygającą – jak się okazało – bitwę. Ich siły starły się koło Atienzy, fortecy leżącej około dwudziestu pięciu kilometrów od Medinaceli. Ghalib poprowadził dwa natarcia na linie wroga i rozbił prawą i lewą flankę armii hadżiba, tak że pozostał tylko jej trzon pod osobistym dowództwem Ibn Abi Amira. Ale wiekowy Ghalib, który był o włos od zwycięstwa, na nieszczęście swoich sojuszników i poddanych padł martwy z wyczerpania albo ze starości, a szyki jego wojsk załamały się i poszły w rozsypkę. Rezultatem była ich klęska, przy czym hadżib rozkazał swoim żołnierzom, by ruszyli w pogoń za uciekającymi wrogami i bez litości ich wymordowali.

Pokonana armia poniosła ogromne straty, a wśród wielu poległych wielmożów znalazł się sam król Ramiro Garcés. Ibn Abi Amir kazał obedrzeć odnalezione zwłoki teścia ze skóry, skórę wypchać bawełną i tak spreparowanego wodza powiesić na krzyżu nad bramą pałacu w Kordobie, żeby wszyscy mogli go obejrzeć. Jeśli chodzi o jego głowę, to niektóre źródła podają, że została wbita na krzyż i zawieszona nad bramą pałacu Ibn Abi Amira, inne, że hadżib kazał ją wysłać jako upiorny prezent córce Ghaliba, a swej żonie, Asmie, która z miłością obmyła ją perfumami i wodą różaną, po czym wysłała kalifowi. Dla Ibn Abi Amira klęska Ghaliba oznaczała uzyskanie całkowitej władzy, więc na cześć tego zwycięstwa, zasiadając na tronie, przyjął imię Al-Mansur bi-Allah – „zwycięzca z woli Boga”.

Nie napotykając już oporu z żadnej strony, Al-Mansur zaczął konsolidować władzę i przekształcać instytucje państwowe tak, by służyły jemu i jego rodzinie. Rezydował w Al-Madina az-Zahira, który został ukończony w 982 roku i zaczął zastępować Madinat az-Zahra jako prawdziwa siedziba władzy. Skupione na sprawach państwa służbę cywilną i biurokrację, które rozwinęły się w minionym półwieczu, przeorientowano na zaspokajanie potrzeb Al-Mansura i jego dynastii. Al-Mansur dał większą władzę zarządcom głównych miast, pod warunkiem że dochowają mu wierności, otwierając tym samym drogę do politycznego podziału Al-Andalus. Sieć umajjadzkich mawalich, która nadawała spójne ramy potędze dynastii, została zmar-

ginalizowana. Tubylczych członków armii kalifatu stopniowo pozbawiano władzy na rzecz niewolników i najemników, zwłaszcza tych, których sprowadzano z Afryki Północnej, a w kierowaniu państwem coraz większą rolę odgrywali Berberowie. W kręgach pałacowych weszły w modę, poprzednio wyszydzane jako liche, ubiory półbarbarzyńców, burnusy i turbany, co niepokoiło zarówno umajjadzką elitę, jak i zwykły lud, które zarazem bały się i nienawidziły swych północnoafrykańskich sąsiadów i braci w wierze.

Wydaje się, że choć Al-Mansur zarówno w życiu politycznym, jak i osobistym postępował makiawelicznie, był człowiekiem głębokiej wiary. Kształcił się na malikickiego prawnika, służył jako kadi i był znany z takich pobożnych praktyk jak własnoręczne przepisanie Koranu. Mimo to jego stosunki z elitą religijną pozostawały skomplikowane. Malikiccy ulemowie szczycili się niezależnością, prawością i lojalnością wobec dynastii kalifów, oddaniem, któremu hadżib starał się przeciwdziałać, mianując na kluczowe stanowiska sędziowskie krewnych – w tym wuja na kadiego Kordoby – i ludzi od siebie zależnych. Chociaż po nieudanym zamachu stanu z lat 978/979 elita religijna nie śmiała podjąć próby jego obalenia, widać było, że jest zdeterminowana trwać w oporze. Na przykład gdy Al-Mansur chciał, by ogłoszono, że meczet w Al-Madina az-Zahira jest *masdżid al-dżami* – meczetem piątkowym, to znaczy takim, w którym wierni mogą się zbierać na piątkową modlitwę – powstrzymała go seria niemal jednogłośnych fatw, w których oświadczano, że jego pałac jest tylko przedmieściem albo satelitą stolicy i jako taki nie zasługuje na ten zaszczyt. Al-Mansur się wściekł i zaczął naciskać na elitę prawniczą, by się wycofała z tego stanowiska, ale nie udało mu się znaleźć ani jednego cieszącego się poważaniem ulema, który zgodziłby się pełnić rolę imama w jego meczecie, a poza tym Al-Mansur stwierdził, że na modlitwy piątkowe przychodziłoby tam niewielu członków umajjadzkiej elity.

Bez względu na to, czy walczył z chrześcijanami czy z braćmi muzułmanami, Al-Mansur otaczał swoje kampanie wojenne uświęconą aurą dżihadu i teraz zabrał się do zjednywania elity religijnej równie pompatycznymi gestami. Jednym z nich była rozbudowa Wielkiego Meczetu w Kordobie – za jego pieniądze dodano osiem naw, dzięki czemu podwojono wielkość sali modlitewnej i dziedzińca. Ale podobnie jak jego pałac, budowla ta miała cechy erzacu z powodu tanich materiałów i kiepskich technik, których użyto do jej wzniesienia. Działał też ręka w rękę z malikicką elitą w sądowym karaniu ulemów, uczonych i pisarzy, którzy postępowali wbrew

ortodoksji. Innym z jego pobożnych gestów, dzięki którym chciał się wkraść w łaski konserwatywnych jurystów, było oczyszczenie słynnej biblioteki Al-Hakama II z ksiąg, które uznali za obraźliwe. Niezliczone dzieła nawiązujące do okresu panowania chrześcijan, inspirowane pogańską filozofią, traktujące o astrologii, „naukach nieislamskich” i z innych uznanych za niemoralne dziedzin spalono publicznie na stosie. To jednak stało się w ostatnich latach jego panowania.

W istocie Al-Mansur cenił kulturę i zdawał sobie sprawę z jej politycznego znaczenia. W dalszym ciągu sprawował patronat nad nauką i sztuką, które mieściły się w ramach jego ortodoksji, i zrobił z Al-Madina az-Zahira ośrodek naukowo-literacki, jakim dawniej był Madinat az-Zahra. Zaprosił na dwór irackiego poetę i gramatyka Sa’ida al-Baghdadiego i obsypał go zaszczytami i pieniędzmi, a andaluzyjskiego poetę Al-Husajna Ibn al-Arifa, świeżo po długim pobycie w Egipcie, uczynił guwernerem swoich synów. Tak więc, mimo jego napaści na bibliotekę kalifa i prześladowania niektórych uczonych, kultura w Al-Andalus nadal kwitła. Hadżib był na tyle sprytny, że nigdy otwarcie nie kwestionował ani nie podważał prestiżu Hiszama II i instytucji kalifatu umajjadzkiego; sam też nie aspirował do tytułu kalifa. W 980 roku potęga kalifa była już tylko fikcją, z czego wszyscy dobrze zdawali sobie sprawę, ale wiedzieli też, że podtrzymywanie iluzji o władzy Umajjadów ma decydujące znaczenie dla stabilności Al-Andalus.

Podtrzymując tę fasadę stabilności dynastii kalifów, Al-Mansur spotkał się z wewnętrznym oporem jej członków. Jego coraz większa władza bardzo niepokoiła Subh. Podczas rządów triumwiratu Ghaliba, Al-Muszafiego i Ibn Abi Amira po objęciu tronu przez Hiszama mogła jako hadżiba poza nawias. Jego szpiedzy w pałacu zwietrzyli jednak, co się święci.

Ibn Abi Amir zwołał pospiesznie radę wezyrów, a ci upoważnili go do przeniesienia skarbca, jedynej wartościowej rzeczy, która nadal była w posiadaniu oficjalnie rządzącego rodu, do Al-Madina az-Zahira. Żołnierze hadżiba wtargnęli do Madinat az-Zahra i przyłapali Fa’ika i Saklabów na próbie przemycenia złotych i srebrnych monet ukrytych w dzbanach pod warstwami miodu i innych wiktuałów. Wszystkie skonfiskowano. Strata skarbca pozbawiła Subh reszty i tak już mizernych wpływów. Co do Ziriego Ibn Atijji, w następnym roku Al-Mansur wysłał do Maghrebu wojsko z zadaniem zmobilizowania słabszych wodzów plemienia Zanata i pokonania z ich pomocą krnąbrnego parweniusza. Po serii zwycięskich

potyczek zepchnęli go na południe, na skraj Sahary. W 998 roku Ibn Abi Amir powierzył swemu szykowanemu na następcę dwudziestotrzyletniemu synowi Abd al-Malikowi dowództwo nad wyprawą, która miała zmiażdżyć buntownika. Pod naporem tych sił Ziri Ibn Atijja wycofał się na teren obecnej Algierii, gdzie wykroił dla siebie państewko z ośrodkami w Tijaracie i Tilimsan, po czym oficjalnie poddał się ponownie zwierzchnictwu Al-Mansura.

Otwarta deklaracja lojalności wobec Hiszama II złożona przez Subh i Ziriego uwypukliła fakt, że kalif od lat nie pojawiał się publicznie, a ponieważ nadal krążyły plotki, że matka następcy jest zadurzona w hadżibie, Ibn Abi Amir uznał, że musi przystąpić do działania. Zrobił to, wykonując kolejny wspaniały gest. W 996 roku zainscenizowano spektakularną publiczną ceremonię pojednania i ponownego potwierdzenia władzy kalifa. Hiszam II przyjechał konno w pełnej glorii z Madinat az-Zahra do Kordoby, mając po bokach Al-Mansura i jego syna, Abd al-Malika, a za sobą Subh i dworskich wielmożów. Poddani kalifa na pewno odczuli wielką ulgę, gdy zobaczyli na własne oczy, że nadal żyje. Po dotarciu do Al-Madina az-Zahira wszyscy obecni, włącznie z Amirydami, odnowili baję, czyli przysięgę wierności kalifowi, natomiast on sam powierzył publicznie całą władzę nad państwem hadżibowi, który miał ją sprawować w jego imieniu. Było to dopełnieniem zamachu stanu. Na znak pewności siebie Al-Mansur przyjął tytuły sajjida i Al-Malika al-Karima („szlachetnego króla”). Całkowicie pokonana Subh zmarła dwa lata później. Czy to dla zachowania pozorów, czy też pod wpływem szczerego uczucia, Al-Mansur szedł na czele konduktu żałobnego boso, recytując pean na jej cześć, który sam napisał, co miało być wyrazem płynącego z głębi serca żalu.

Podobnie jak umajjadzcy emirowie przed nim, Al-Mansur wykorzystywał małżeństwo jako narzędzie służące do celów politycznych i łączył swój ród z potężnymi lokalnymi domami, w tym Tudżibidami, biorąc sobie za żony kobiety z chrześcijańskich rodzin królewskich półwyspu. Jedną z nich, która ewidentnie została przy swojej wierze, była Teresa, zdaniem historyków córka Bermuda II z Leónu. Niewiele o niej wiemy, ale po śmierci Al-Mansura wróciła do rodzinnego królestwa, gdzie została zakonnicą. Inna, Abda, która wcześniej nosiła chrześcijańskie imię Urraka, była córką Sancha II Garcésa. Urodziła Al-Mansurowi syna, Abd ar-Rahmana, ze względu na podobieństwo do dziadka, króla Pampeluny, zwanego Szandżulem („małym Sancho” po arabsku). Ale na swojego następcę szykował Al-Man-

sur innego syna, ulubionego Abd al-Malika, którego powiła była niewolnica o imieniu Az-Zalfa. Powierzał mu dowodzenie wojskiem na coraz wyższych szczeblach i włączał go do udziału w ceremoniach państwowych. Wzbudziło to zazdrość najstarszego dziecka Al-Mansura, Abd Allaha. W latach 989/990 połączył on siły ze swoim teściem, ambitnym namiestnikiem Saragossy Abd ar-Rahmanem at-Tudżibim, oraz z namiestnikiem Toledo Abd Allahem al-Marwanim (dalekim kuzynem rodu Umajjadów, któremu z powodu sknerstwa nadano przydomek Suchy Kamień) i wszczął bunt przeciw ojcu.

I tym razem szpiedzy Al-Mansura odkryli spisek. Nie wyjawiając, że wie o wszystkim, hadżib wezwał Abd Allaha do Al-Madina az-Zahira i łagodnie starał się go nakłonić do dochowania wierności, ale tamten pozostał niewzruszony. Następnie hadżib ogłosił, że szykuje wielką wyprawę na Kastylię, i nakazał namiestnikom zebrać wojska i stawić się w zamku Gormaz nad Duero. W rozbitym tam obozie polecił jednemu ze swych podwładnych, by na oczach zgromadzonych żołnierzy zadenuncjował Abd ar-Rahmana at-Tudżibiego. Pojmano go jako zdrajcę i zawieziono do Kordoby. Po kilku miesiącach przetrzymywania w więzieniu stracono go w obecności Al-Mansura. Co do Suchego Kamienia i Abd Allaha, to gdy zorientowali się, że spisek został odkryty, uciekli z obozu i pojechali na północ. Pierwszy znalazł schronienie u króla Leónu, drugi u hrabiego Kastylii. Al-Mansur miał jednak długie ręce. Wystarczyła ekspedycja karna na León, by Bermudo II oddał Suchego Kamienia, który został odesłany jako więzień do Kordoby, chociaż – być może dlatego, że w jego żyłach płynęła krew umajjadzka – uniknął ścięcia. Jeśli chodzi o Abd Allaha, Al-Mansur wysłał tylko do hrabiego Garcíi Fernándeza list, w którym prosił o wydanie zbiega. I tak oto zawieziono go w eskorcie oddziału kastylijskich rycerzy na most nad Duero w San Esteban de Gormaz, gdzie przejęli go żołnierze Al-Mansura i natychmiast zgładzili z rozkazu hadżiba. Jego ciało pochowano obok miejsca, gdzie upadło, a głowę odesłano w worku pogrążonemu w żalu, ale nieugiętemu ojcu.

García Fernández miał powody, by spełnić prośbę Ibn Abi Amira. Odkąd w roku 977 hadżib po raz pierwszy powiódł wyprawę na Al-Hammę, miał w zwyczaju osobiście dowodzić dwa razy w roku najazdami na terytoria chrześcijańskie, które oprócz tego najeżdżali też jego dowódcy i namiestnicy. Celem tych ataków nie był podbój, lecz grabież, zapobieżenie przejęciu inicjatywy przez chrześcijańskich królów i zrujnowanie ich wiejskiej

gospodarki. Pustoszono i niszczono kościoły i klasztory, burzono fortece. Niekiedy dokonywano rzezi albo w odpłacie za opór, albo po prostu dlatego, że branie jeńców było niedogodne, a po każdej wyprawie wystawiano na pokaz w całej Al-Andalus głowy poległych wrogów. Najazdy te sprawiały, że chrześcijańskie księstwa znajdowały się w niemal ustawicznym stanie chaosu. Al-Mansur napadał na ziemie sąsiadów z północy bezkarnie i kiedy chciał, zmuszając tym samym ich władców do regularnych pielgrzymek do Kordoby w roli uniżonych petentów. Chrześcijanie bali się Al-Mansura jak ognia i zaczęli postrzegać muzułmanów z Al-Andalus jak dzikich drapieżców, mimo że w armii kalifa służyło w charakterze żołnierzy i przewodników wielu chrześcijan.

Sukcesy te i będąca ich rezultatem opinia, że Al-Mansur jest niezwyciężony, uczyniły z niego popularnego bohatera. On sam aktywnie przyczyniał się do rozpowszechniania tego wizerunku, obejmując mecenatem sławiących go poetów. Jednym z wielu, którzy towarzyszyli Al-Mansurowi w kampaniach wojennych, był jego oficjalny panegirysta, Abu Umar Ibn Darradż al-Kastalli. Tworzył on kwieciste ody, w których wychwalał pobożność „upokarzającego" chrześcijan hadżiba i napawał się widokiem wielu pojmanych chrześcijańskich kobiet – „tłustych gazel", jak je opisywał – które sprzedawano później jako niewolnice albo nałożnice [22]. Z jego wierszy wyłania się dziarski wojownik, cwałujący na czele wojsk, jakby był arabskim wodzem z dawnych czasów. Niosąc wojnę niewiernym, Al-Mansur potwierdzał przywiązanie do religii, co sprawiało, że ulemom trudniej było go krytykować.

Nikt nie wiedział, gdzie uderzy ani jak daleko zapuści się na ziemie chrześcijan. W latach 988, 994 i 997 najechał Astorgę, w 981, 986, 988 i 994 Zamorę, w 987 Coimbrę, w 994 San Esteban de Gormaz, w 986 Simancas, w 989 Osmę i Toro, w 982 Gironę. Robił głębokie wypady na terytoria Galicii, Kastylii, Nawarry i w katalońskie Pireneje. Żaden kraj ani żadne miasto nie mogły się czuć bezpiecznie, a szczególną satysfakcję dawały mu napady na stolice chrześcijańskich księstw. León stał się celem takich ataków co najmniej pięciokrotnie (w latach 986, 988, 995, 997 i 999), a Pampeluna nie mniej niż cztery razy (w 978, 994, 999 i 1001). W 985 roku przeprowadził wielką kampanię przeciw Barcelonie, podczas której praktycznie zrównał miasto z ziemią, niszcząc kościoły, klasztory, zamki i inne fortyfikacje, wziął dużą liczbę mieszkańców do niewoli, a wielu innych zabił. Jedna z kronik ocenia liczbę pojmanych na siedem-

dziesiąt tysięcy. Hrabia Borrell II musiał się ratować ucieczką w góry, a Barcelona nie mogła się podnieść z gruzów przez wiele lat. Chrześcijanom nie pomagało nawet łączenie sił. W 982 roku Ramiro III z Leónu, García Fernández z Kastylii i Sancho II z Pampeluny, teść Al-Mansura, odłożyli na bok dzielące ich różnice i ruszyli na niego wspólnie, ale zostali pokonani.

Jednak największe zwycięstwo odniósł Al-Mansur w roku 997, gdy powiódł swoje muzułmańskie i chrześcijańskie oddziały na zachód, a nieopodal dzisiejszej Lizbony zmienił kierunek natarcia i ruszył atlantyckim wybrzeżem na północ. Jego celem było Santiago de Compostela, najświętsze dla chrześcijan miejsce na półwyspie, symbol rodzącej się hegemonii Leónu. Część pochodzących stamtąd żołnierzy jego armii miała wyraźnie obiekcje moralne i starała się storpedować tę wyprawę, ale Al-Mansur jak zwykle odkrył spisek. Hadżib rozumiał, jakie znaczenie ma w polityce religia, i wydaje się, że z premedytacją obierał za cel ataków i obracał w perzynę święte dla chrześcijan miejsca i klasztory. Tak więc w 997 roku zajął Santiago i zniszczył słynną katedrę. Wydał jednak surowy rozkaz, by nie desakralizować grobu Świętego Jakuba (Szant Ja’kub), którego muzułmanie uważali za brata proroka Isy (Jezusa). Za to zabrano i zawieziono do Kordoby ogromne katedralne dzwony (oraz wiele innych łupów i mnóstwo jeńców), gdzie powieszono je w Wielkim Meczecie jako widoczne dla wszystkich symbole jego zwycięstwa nad „politeistami” i świadectwo jego potęgi. Ibn Abi Amir złapał hiszpańskie chrześcijaństwo za gardło.

Chociaż kampanie, które prowadził Al-Mansur, były bezgranicznie brutalne, nie kierował się w nich emocjami, lecz czystym pragmatyzmem; były one częścią strategii odpierania chrześcijan, od IX wieku wkraczających stopniowo coraz dalej na terytorium andaluzyjskie. Ibn Abi Amir nie pałał nienawiścią do chrześcijan ani do chrześcijaństwa; tych spośród chrześcijańskich książąt, którzy uznawali jego nadrzędną władzę, traktował dobrze, nie uciskał też ani nie atakował zimmich. Ich mniejszościowe społeczności pozostawały niezłomnie lojalne wobec państwa Umajjadów, bez względu na to, kto nim rządził. Natomiast na północy była to epoka wielkiego strachu i niepewności. W 995 roku ofiarą hadżiba padł sam hrabia García Fernández, którego podczas samotnego polowania na brzegu Duero zaskoczyła zbrojna grupa Andaluzyjczyków. Zabrano go w więzach do Kordoby,

ale zmarł w drodze, gdy porywacze zatrzymali się w Medinaceli, i do Al-Mansura dotarła tylko jego głowa.

Tak się złożyło, że na smaganym wichrami płaskowyżu śmierć dosięgła również Ibn Abi Amira. Stało się to 10 sierpnia 1002 roku, w ostatnich dniach świętego miesiąca ramadanu, kiedy po złupieniu regionu La Rioja i klasztoru Świętego Emiliana de la Cogolla, patrona Kastylii, w drodze powrotnej do domu, hadżib poczuł się źle i zmarł. Był już po sześćdziesiątce i cierpiał, jak się wydaje, na ciężką podagrę. Nie mógł już nawet jeździć konno, więc dwóch afrykańskich niewolników nosiło go w palankinie. Przez ćwierć wieku starał się uczynić swych potomków panami Al-Andalus – podbił Maghreb, podporządkował sobie chrześcijańskich książąt i poskromił arabską elitę półwyspu – ale robiąc to, osłabił instytucje i sieci, które spajały państwo, i pogłębił podziały etniczne od dawna widoczne w andaluzyjskim społeczeństwie. Miało się niebawem okazać, że szkody te są nieodwracalne, i niespełna dziesięć lat po jego śmierci gmach umajjadzkiego kalifatu runął, a krwawa wojna domowa zmieniła polityczny krajobraz Al-Andalus i stała się zapowiedzią nowej epoki.

15

Upadek domu Umajjadów

To zdumiewające, że mimo tylu surowych kar, które Muhammad Ibn Abi Amir al-Mansur – „Almanzor” – wymierzył chrześcijańskim księstwom, rzadko wspominają o nim współczesne mu źródła z Hiszpanii i ziem frankijskich leżących na północ od niej. Pojawia się w trochę późniejszych historiach, ale po prostu jako „król muzułmanów” lub „książę”, natomiast w starofrancuskim eposie *Pieśń o Rolandzie* jego imię staje się ogólnym określeniem potężnego muzułmańskiego wojownika, *almaçur*. *Kronika świata* Łukasza z Tui, galisyjskie dzieło z roku 1236, wprawdzie opisuje „króla Almazora”, który toczy ustawiczne wojny, ale przedstawia go jako dzielnego rycerza. Ten sprzeczny z intuicją obraz andaluzyjskiego dyktatora stopniowo utrwalił się w późnośredniowiecznych *cantares de gesta*, popularnych pieśniach o rycerskich czynach, a na koniec został wyidealizowany przez XIX-wiecznych historyków hiszpańskich, którzy widzieli w nim silnego, pragmatycznego monarchę. Mniej pobłażliwa dla niego jest *Historia silense*, kronika spisana około stu lat po jego śmierci. Wymienia dokonane przez niego grabieże, po czym odnotowuje z ulgą jego śmierć: „W końcu Opatrzność […] uznała, że nadszedł czas, by powstrzymać ten bicz smagający karki chrześcijan […]. Almanzora zabił w wielkim mieście Medinaceli demon, który go opętał, i wtrącił go do piekła” [23].

W Kordobie wieść o jego zgonie przyjęto mniej radośnie. W Al-Madina az-Zahira dworzanie i słudzy zrzucili swe jedwabie i przywdziali żałobne stroje z ciemnej wełny. Syn Al-Mansura, mianowany przez niego na następcę Abd al-Malik, odszedł od jego łoża śmierci i pospiesznie ruszył do Kordoby, gdzie bez oporu zatwierdzono go jako hadżiba. Z charakterystyczną dla siebie przezornością ojciec przekazał mu formalnie to stanowisko już w 997 roku, by zapewnić gładkie przejście władzy w ręce syna. Wkrótce potem wielkiego Al-Mansura złożono do grobu w chuście, którą zawsze nosił podczas wypraw i na której osiadł kurz licznych najazdów. Po objęciu urzędu Abd al-Malik zabrał się niezwłocznie do przygotowywania

kolejnej wyprawy na chrześcijańską północ i przez chwilę mogło się wydawać, że życie w kalifacie będzie się toczyć starym torem. Ale nie tak było mu pisane – państwo założone w latach pięćdziesiątych VIII wieku przez Abd ar-Rahmana I, a pod rządami Abd ar-Rahmana III wyniesione do rangi potęgi, miało niebawem zniknąć. Wraz z nastaniem taifatów pęknie jedność islamska w Hiszpanii, chrześcijańscy książęta zdobędą przewagę, a po niespełna stu latach Al-Andalus znajdzie się pod władzą obcej, berberskiej dynastii. Ród Umajjadów, linię kalifów wywodzącą się z Mekki z czasów Proroka, czekał powolny, haniebny upadek.

Początek panowania Abd al-Malika zapowiadał się dobrze, mimo że miał on opinię nieco leniwego, ze zbytnim zamiłowaniem do trunków. Postępując zgodnie z radą ojca, miał stale na oku skarbiec i zadowalał się tytułem hadżiba ubezwłasnowolnionego kalifa Hiszama II. Poprowadził wiele udanych ataków na północ i wydawało się, że chrześcijańscy książęta gotowi są uznać go za suwerena, a nawet wspomagać jego armię swoimi oddziałami. W 1006 roku porażka kampanii przeciw Pampelunie oraz szereg pałacowych spisków skłoniły go do zmiany nawyków, zaprzestania picia i ściślejszej kontroli nad państwem.

W następnym roku udana wyprawa ukoiła nerwy poddanych i dała Hiszamowi II sposobność do obdarzenia go przydomkiem Al-Muzaffar („zwycięski”). Abd al-Malik postarał się też, by jego pięcioletniemu synowi, Muhammadowi, nadano godność *zu al-wizaratajn*, czyli podwójnego wezyra, taką samą, jaką wcześniej piastował wybitny dowódca Ghalib. By chronić swoje interesy, utrzymywał własną siatkę klientów i współpracowników, wykorzystywał eunuchów Saklabów jako agentów i urzędników i polegał na matce, Az-Zalfie. Ostentacyjnie pobożna wdowa po Al-Mansurze komunikowała się publicznie tylko przez zasłonę i za pośrednictwem zaufanego przybocznego fakiha. Za swoich rządów Al-Mansur przepisał na nią majątek, by ukryć go przed oczami innych, była więc bardzo bogata i stała się ważną siłą polityczną nawet poza pałacem szambelana. Tak się składało, że nie miała za grosz zaufania do Isy Ibn al-Katty, wezyra, zausznika i zastępcy Abd al-Malika.

Ibn al-Katta zdołał ożenić jednego z synów z córką Abd al-Malika, a potem zaczął nastawiać hadżiba przeciwko jego żonie, Dżajal, i aranżować jego związek z Wijad, córką swojego ogrodnika. Az-Zalfa nie była głupia – wiedziała, że poprzez Wijad wezyr miał nadzieję pokierować jej

synem, a przy tym Dżajal była jej sojuszniczką – nie kryła więc niezadowolenia, co spowodowało, że Ibn al-Katta wpadł w panikę i zawiązał spisek, by usunąć Hiszama II z tronu i osadzić tam innego wnuka Abd ar-Rahmana III, a tym samym pozbawić Abd al-Malika władzy. Spisek się jednak nie udał i zarówno wezyra-zdrajcę, jak i pretendenta do tronu skazano na śmierć.

Ale i Abd al-Malik nie pożył dużo dłużej. Chociaż był młody, miał słabe zdrowie i kiedy po kampanii w 1008 roku w drodze powrotnej schronił się w klasztorze koło Kordoby, zasłabł i po krótkiej chorobie zmarł. Szeptano, że otruł go dwudziestopięcioletni brat przyrodni, Abd ar-Rahman. Wtedy rzekomego truciciela Hiszam II zatwierdził jako nowego hadżiba, ale Szandżul, jak go zwano, nie wykazywał się taką ostrożnością jak jego brat. Przybrał pompatyczne tytuły – Al-Ma'muna („chronionego przez Boga") i Nasira ad-Dawli („zwycięzcy dla dynastii") – i nalegał, by do kalifa, który stał się jego ukrytym kompanem do kielicha, zwracano się jako do jego „stryja". Była to niezbyt subtelna aluzja, że ojcem biologicznym Hiszama był Ibn Abi Amir i że w rzeczywistości on i kalif są braćmi przyrodnimi. Znany już z próżności Szandżul popełnił fatalny błąd – wbrew radzie ojca naruszył prerogatywy rodziny kalifa. Tuż po dojściu do władzy skłonił bezdzietnego Hiszama, by oficjalnie ogłosił go swym następcą, a na hidżaba mianował jego zaledwie pięcioletniego syna, Abd al-Aziza. Ceremonia inwestytury odbyła się 13 stycznia 1009 roku, a po niej Szandżul zebrał armię i wyruszył na Kastylię.

Taki obrót wydarzeń okazał się zbyt trudny do zniesienia dla odsuniętej na bok, ale wciąż potężnej andaluzyjskiej elity, która natychmiast rozpoczęła przygotowania do rebelii. Wspierała ją Az-Zalfa, która – niezależnie od tego, czy wierzyła plotkom, że Szandżul otruł jej syna, czy nie – z chwilą śmierci Abd al-Malika straciła pozycję matki następcy. Próbując odzyskać dawne wpływy, przekazała spiskowcom znaczną część swego ogromnego majątku. Mimo to powstanie mogłoby pozostać tylko pałacową intrygą, gdyby nie niezadowolenie andaluzyjskiego społeczeństwa. Swoją złość skierowało ono na żołnierzy z plemion Zanata i Sanhadża, którzy podczas panowania Amirydów wciąż napływali, i to w coraz większej liczbie, z Afryki Północnej i coraz lepiej się czuli w przybranej ojczyźnie, oraz na ich rodziny. 15 lutego, gdy do stolicy napłynęła wiadomość, że Szandżul dotarł do Toledo, lud Kordoby wszczął bunt.

Powstaniem dowodził Muhammad Ibn Hiszam, wnuk Abd ar-Rahmana III, którego ojciec został zgładzony z rozkazu Abd al-Malika i który miał poparcie umajjadzkich lojalistów oraz andaluzyjskiej społeczności stolicy. Kazał on kalifowi abdykować i sam zasiadł na tronie jako Al-Mahdi. Krótko potem oznajmiono o śmierci kalifa. Następnie spustoszono oba pałace. Madinat az-Zahra ograbiono ze wszystkich sprzętów, a z Al-Madina az-Zahira wywieziono skarbiec. Szandżul pośpiesznie zawrócił do miasta, ale opuściły go berberskie oddziały. Pojmano go i zabito, a jego zwłoki zabrano do Kordoby i wystawiono na widok publiczny, by mógł je lżyć tłum. Jego egzekucja zapoczątkowała dwudziestoletni okres fitny, przeciwieństwa pokoju i stabilności. Po niej nastała zażarta walka o władzę między członkami rodu Umajjadów, pałacowymi niewolnikami, berberskimi wodzami, ulemami i lokalnymi namiestnikami.

Al-Mahdi pozwolił ludowi Kordoby wyładować wściekłość na Berberach, których dzielnice stały się scenami okrutnej przemocy i grabieży. Część wycofujących się z miasta berberskich żołnierzy opowiedziała się za Amirydami, natomiast inni wybrali własnego kalifa, wnuka Abd ar-Rahmana III, który przyjął imię Ar-Raszid. Kiedy zginął, znaleźli innego kandydata, prawnuka Abd ar-Rahmana, którego nazwali Al-Musta’inem. Chcąc się zemścić na kordobańczykach, zajęli stolicę, ale zostali ponownie wyparci przez Al-Mahdiego, który zwrócił się po pomoc do Kastylii i Barcelony. Jakże zmieniły się czasy! Po raz pierwszy od czterystu lat chrześcijański książę przybył do Kordoby nie jako pokorny petent, lecz na czele armii. Tego było już za wiele dla pospólstwa. Obaliło Al-Mahdiego w porozumieniu z namiestnikiem Toledo, Saklabą, który przejął władzę nad miastem i z nadania najwidoczniej wciąż żyjącego Hiszama II rządził nim jako hadżib.

W 1013 roku Berberowie ponownie zdobyli Kordobę, zabili (powtórnie) Hiszama II i zemścili się na mieszkańcach stolicy za okrucieństwa, których dopuścili się oni wobec berberskiej społeczności. Gdy przejęli kontrolę nad miastem, ich marionetce, Al-Musta’inowi, władza zaczęła się wymykać z rąk, więc rozglądali się za kimś, kto mógłby go zastąpić. Ich wybór padł na Alego Ibn Hammuda. Hammudydzi należeli do tego samego rodu Idrysydów, który Umajjadzi zmiażdżyli w latach siedemdziesiątych X wieku, i swoje roszczenia do kalifatu opierali na pochodzeniu od kuzyna Mahometa, Alego. W tym momencie Kordoba znalazła się całkowicie w rękach fakcji berberskich najemników, którzy prowadzili coraz bardziej inten-

sywną politykę antyarabską i antyandaluzyjską. W 1018 roku Saklabowie zdecydowali się odbić stolicę – Chajran, niewolnik-król Malagi, ruszył na nią pod sztandarem swojego kalifa, Abd ar-Rahmana IV al-Murtady, innego wnuka Abd ar-Rahmana III. Śmierć Al-Murtady w bitwie z Berberami położyła kres ambicjom Saklabów.

Kordoba wkrótce pogrążyła się w chaosie, bo różni członkowie rodu Hammudydów zaczęli walczyć między sobą o władzę. Trwało to, dopóki w 1023 roku nie zostali stamtąd wypędzeni. Miejska elita, chcąc zapobiec dalszym niepokojom, uznała za kalifa kolejnego wnuka Abd ar-Rahmana III, ale po zaledwie sześciu tygodniach młody Abd ar-Rahman V został obalony i zabity w wyniku spisku uknutego przez jego kuzyna, który objął tron jako Muhammad III. Przetrwał na nim tylko szesnaście miesięcy; w 1025 roku został z niego zrzucony i wygnany z miasta, a następnie otruty. Wtedy tytuł kalifa przyjął Hiszam III, starszy brat Abd ar-Rahmana IV. Jego nieudolne rządy wyleczyły w końcu mieszkańców Kordoby z pragnienia posiadania kalifa. On też został wygnany z miasta – w 1031 roku – i zawędrował na północ, do Lleidy (Laridy) w Marchii Górnej, gdzie pięć lat później zmarł. Era hiszpańskich Umajjadów dobiegła końca. Po dwudziestu dwóch latach wojny domowej i walk etnicznych, spisków, zamachów i pogromów, a do tego powodzi i zarazy, Kordoba leżała w gruzach. Wspaniałe pałace zostały doszczętnie zniszczone: ruiny Madinat az-Zahra odkryto dopiero w 1843 roku, a miejsca, gdzie znajdowało się Al-Madina az-Zahira, nie odnaleziono do tej pory.

Kalifat był w istocie dziełem Abd ar-Rahmana III, który w trakcie podporządkowywania sobie wrogów wewnętrznych i zewnętrznych skorzystał z nadarzającej się okazji i ogłosił się suwerenem ich wszystkich. Utworzył kalifat dzięki swojej bezwzględności i umiejętności cedowania części obowiązków na starannie dobranych współpracowników, a także dzięki temu, że łaskawy los pozwolił mu rządzić prawie przez pół wieku. I wydaje się, że chociaż tytuł kalifa dawał mu w zasadzie władzę religijną, ani on, ani jego następcy, jak również ich poddani nie przywiązywali do tego dużej wagi. Natomiast upadek kalifatu nie był skutkiem działań jednej osoby. Istniał on w końcu niespełna sto lat, w tym ćwierć wieku znajdował się pod panowaniem Al-Mansura. Za jego ostateczny rozpad można obwiniać właśnie tego władcę, ale nie jest pewne, czy gdyby nie on, nie upadłby wcześniej. Różnice regionalne, podziały etniczne i fakcje w rodzinie panującej

oraz w kręgu zależnych od jej członków osób i tak wcześniej czy później rozsadziłyby go od środka.

Z tego samego powodu kalifatu nie mogłaby uratować żadna, nawet wybitna jednostka. W oczach ludu w latach dwudziestych XI wieku przestał już być użyteczny. Zanim mieszkańcy Kordoby pożegnali się w 1031 roku z umajjadzką dynastią, ruszyła się już reszta Al-Andalus. Kalifatu oficjalnie nie zniesiono, ale traktowano go obojętnie. Wprawdzie roszczenia do tytułu kalifa nadal zgłaszali różni faktyczni i rzekomi członkowie rodów Umajjadów i Hammudydów, a władcy taifatów także woleli utrzymywać fikcyjną zwierzchność tych pierwszych, ale nie wynikało to z ich poczucia lojalności. Pozując na przedstawicieli kalifa, zręcznie unikali wszelkich pytań o podstawy prawne swoich roszczeń do władzy.

Na początku fitny pojawiło się ponad trzydzieści niezależnych państw. Spora część mniejszych, z których wiele składało się tylko z jednego miasta i jego bezpośredniego zaplecza, nie była w stanie się utrzymać, więc szybko zostały podbite lub wchłonięte przez większych sąsiadów. Spośród tych, które pierwsze oderwały się od Kordoby, największe szanse na przetrwanie miały prowincje kresowe, których namiestnicy już wcześniej cieszyli się dużą autonomią. Marchia Górna, ze stolicą w Saragossie, pozostawała pod panowaniem Banu Tudżib do 1039 roku, kiedy jej władca, Al-Munzir, został zabity, a miasto dostało się pod okupację namiestnika Lleidy, Muhammada Ibn Huda. Ten potomek czcigodnego arabskiego rodu założył dynastię, która zaanektowała różne mniejsze państwa na północy. Ponieważ nie mieli armii, zaprosili berberskiego wodza imieniem Abd ar-Rahman Ibn Zi an-Nun, który objął nad nimi władzę. Marchię Dolną, z centrum w Badajoz, przejął najpierw jej saklabski namiestnik Sabur, a po nim jego wezyr, Abd Allah Ibn al-Aftas, członek starego berberskiego rodu i protoplasta innej dynastii – Aftasydów.

Na gęsto zaludnionym południu niepodległość ogłosiły praktycznie wszystkie miasta, ale większość z nich została ostatecznie wchłonięta przez Grenadę (Gharnatę) i Toledo. Drugim pod względem wielkości miastem Al-Andalus, Sewillą, rządził początkowo triumwirat kadiego, fakiha i wezyra, jednak kadi, Abu al-Kasim Muhammad Ibn Abbad, obwołał się wkrótce władcą dziedzicznym, przybrał oficjalny tytuł hadżiba i ogłosił suwerenność w imieniu rzekomo nieobecnego, ale wciąż żyjącego Hiszama II. Na południowy wschód od Sewilli w większości żydowska ludność rejonu wokół Luceny (Lujany) poprosiła o ochronę wojskową sanhadżyjskiego

wodza Zawiego Ibn Ziriego i zaproponowała, że w zamian za nią uzna go za władcę. Zawi, brat buntownika Buluggina Ibn Ziriego, przybył wraz z rodziną i jej klientami do Al-Andalus na służbę w armii kalifatu, ale teraz uciekał przed przemocą, którą stosowano podczas fitny wobec Berberów. Pokierował założeniem niepodległej Grenady, lecz zniechęcony wrogością okazywaną przez Andaluzyjczyków Berberom wrócił do Ifrikijji. Jednak jego krewni zostali w Grenadzie i przez większość tego stulecia władali tym taifatem.

Po wygnaniu Hiszama III najważniejsi obywatele Kordoby utworzyli radę rządzącą miastem, w wyniku czego stała się ona republiką miejską. Główną postacią był w niej człowiek, który doprowadził do usunięcia rodu Umajjadów – kadi i wezyr imieniem Dżahwar Ibn Dżahwar. Jego potomkowie władali Kordobą przez trzy pokolenia. Chociaż pod ich rządami miasto powoli odzyskiwało stabilność i dostatek, nigdy nie wróciło do dawnej świetności.

Podczas gdy światło Kordoby przygasało, coraz jaśniejsze stawało się światło miast prowincjonalnych, z których każde chlubiło się dworem mecenasującym artystom, poetom i intelektualistom postrzeganym jako oznaka władzy i dobrobytu. Uczeni i literaci, którzy uciekli ze stolicy, znaleźli schronienie i zatrudnienie u władców taifatów i wtopili się w wykluwające się tam społeczności naukowe i literackie. Dzięki zapanowaniu nad Maghrebem i transsaharyjskimi złotymi szlakami handel w Al-Andalus wspiął się na wyżyny. Rozkwitały mniejsze miasta, które były portami lub ośrodkami regionów. Produkcja rolna i przemysłowa utrzymywała się na wysokim poziomie, a handel trwał nawet w chaotycznych latach wojny domowej. Tak więc miasta portowe na wybrzeżu Morza Śródziemnego nadal dobrze prosperowały, a niektóre stały się trwałymi taifatami. Rządzonej przez Saklabów Denii (Danija) udało się podbić Majorkę, a nawet dokonać inwazji na chrześcijańską Sardynię.

Pod koniec XI wieku ludność Al-Andalus była niezwykle spójna pod względem tożsamości i kultury. Do tamtej pory duża większość chrześcijan przeszła na islam, ci zaś, którzy nie zmienili wiary, nie byli dyskryminowani, a jeśli już, to w niewielkim stopniu. Dobrze powodziło się też społeczności żydowskiej, jeszcze bardziej zasymilowanej niż chrześcijańska, zarówno w rejonach wiejskich, jak i w miastach. W różnych codziennych sytuacjach ludzie postrzegali siebie przede wszystkim jako Andaluzyjczyków i za takich uważali współobywateli, bez względu na wyznawaną przez

nich wiarę. Zastrzeżeń pod adresem żyjących pośród nich niemuzułmanów nie zgłaszali też konserwatywni ulemowie. Dla nich największym zagrożeniem pozostawała islamska heterodoksja, czy to w postaci szyizmu, czy mistycznego ascetyzmu, mutazylizmu i innych niebezpiecznych i nonkonformistycznych teologii, które przenikały ze Wschodu do Al-Andalus i zagrażały władzy malikickiej elity.

Po załamaniu się władzy centralnej i upadku każdego z trzech kalifatów powstawanie takich jak Kordoba republik miejskich stało się w dużej części świata islamu zjawiskiem powszechnym. Zmiana ta była swego rodzaju łagodną rewolucją konserwatywnych warstw kupieckich, z których wywodziło się wielu ulemów. Ponieważ w większości to oni stanowili prawo i instytucje w islamie sunnickim, postać władcy stopniowo coraz bardziej się desakralizowała. Godność rządzącego, czyli sułtana, była w istocie świecka, a jego władza dość ograniczona. Rolą władcy określanego mianem malika („króla”), terminem, którego wcześniej unikano, uznając go za niemuzułmański i sprzeczny z pojęciem islamskiej jedności, było w powszechnej opinii utrzymanie porządku społecznego poprzez właściwe zarządzanie podatkami i finansami, zapewnienie pokoju, szkolenie wojska i nic poza tym.

Największym zagrożeniem dla tego porządku była fitna, która w 1031 roku już od dwudziestu lat dręczyła muzułmanów w Al-Andalus. Tak więc dopóki władca był w stanie zapewnić stabilność otoczenia, w którym wyznawcy mogli pod kierunkiem elity religijnej praktykować swoją wiarę, religijnych referencji nie uważano za niezbędny warunek uzyskania przezeń społecznej akceptacji. Z tego samego powodu wielu muzułmanów godziło się na to, by najwyższe szczeble administracji państwowej zajmowali żydzi i chrześcijanie. Pod koniec XI wieku niektórzy gotowi byli nawet zaakceptować władcę niemuzułmanina, gdyby zapewnił im spokój i swobodę stosowania prawa islamu.

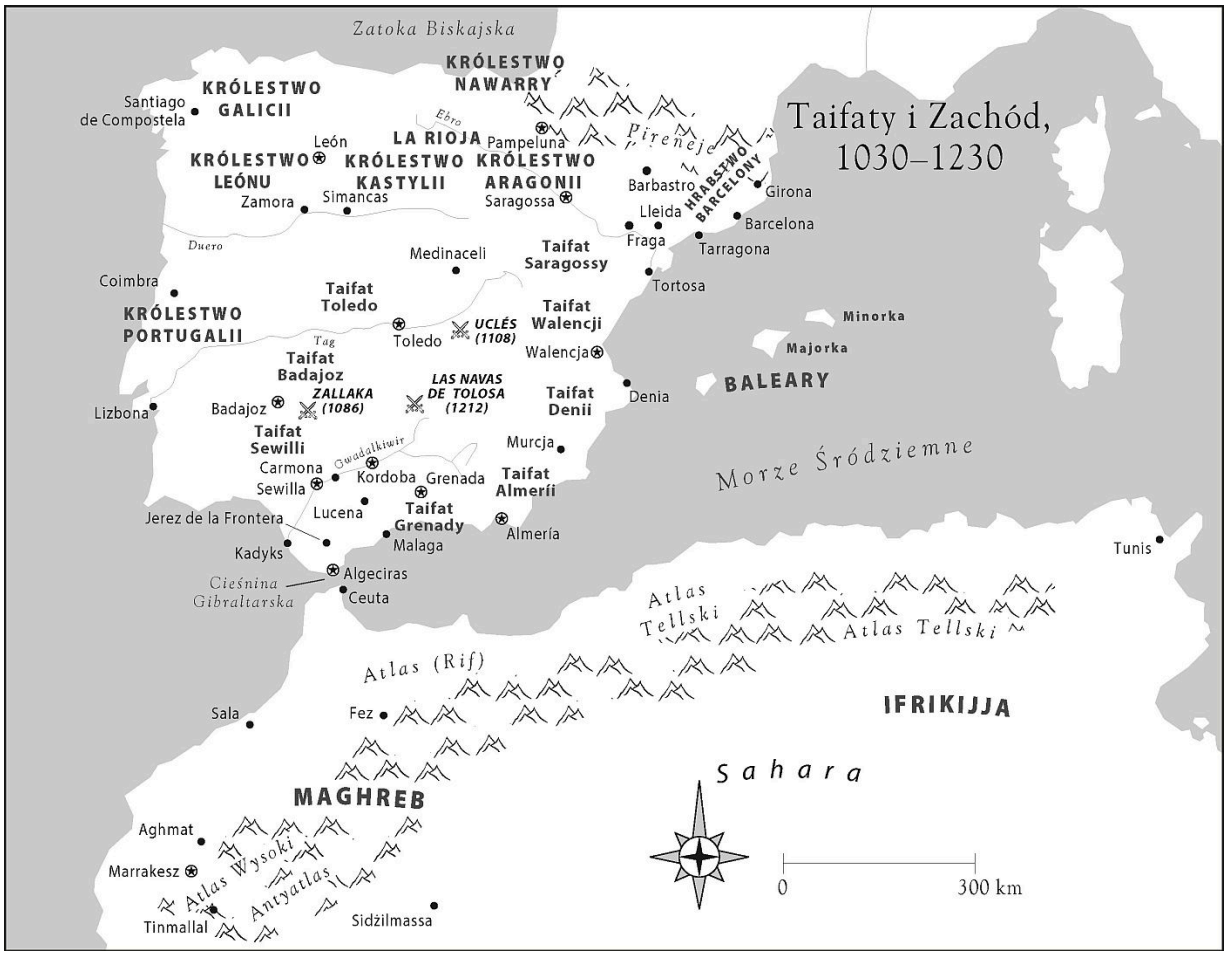
Tak więc gdy opadł kurz fitny, Al-Andalus wkroczyła w nową epokę, którą można scharakteryzować jako erę dynamicznej niestabilności albo twórczego zniszczenia. W kulturze islamska Hiszpania wspięła się na wyżyny wyrafinowania, jej gospodarka nadal kwitła, ale w sferze polityki była państwem upadłym. Jak sugeruje ówczesna satyra, mimo bogactwa i puszenia się władców taifatów byli oni słabi:

Nadają sobie pompatyczne imiona, jak „Potężny”
I „Niezwyciężony”, ale to tylko puste tytuły.
Są jak koty domowe, które prężąc się,
Wyobrażają sobie, że potrafią ryczeć jak lwy […] [24].

Ta słabość nie uszła uwadze sąsiadów – książąt i możnych w chrześcijańskiej części Hiszpanii i berberskiej Afryce Północnej. Nim minął wiek od upadku kalifatu, muzułmańska Hiszpania padła łupem najeźdźców, a ludność Al-Andalus znalazła się pod obcym panowaniem.

CZĘŚĆ IV

CHAOS, 1030–1220



16

Wspomnienie o rzeczach minionych

Rzekłem do moich łańcuchów:
Co, nie pamiętacie?
Poddałem się wam.
A więc dlaczego nie macie litości, czułości? [25]

Tak zaczyna się lament władcy-poety Al-Mu'tamida – Muhammada Ibn Abbada, trzeciego i ostatniego władcy taifatu Sewilli – napisany na wygnaniu krótko po roku 1091, w którym jego państwo zostało zlikwidowane przez nowych władców Al-Andalus, Almorawidów z Afryki Północnej, a on i jego rodzina wywiezieni jako więźniowie do Aghmatu w środkowym Maroku. Sewilla stała się stolicą najpotężniejszego i cieszącego się największym prestiżem taifatu, ale – jak w przypadku poprzedzającego go kalifatu – jego sława szybko przeminęła. Niespełna osiemdziesiąt lat po jego utworzeniu przez noszącego to samo imię dziadka Al-Mu'tamida, kadiego Abu al-Kasima, i ten, i pozostałe – z wyjątkiem dwóch – taifaty zostały zmiecione przez wojenną zawieruchę.

Ponieważ podczas fitny najbardziej ucierpiała Kordoba i otaczający ją rejon, Sewilla została najludniejszym ośrodkiem miejskim. Leżała pośrodku żyznej doliny Gwadalkiwiru, nad żeglowną rzeką, którą można było dopłynąć do Atlantyku. To tutaj dziesięć lat po przejęciu władzy, w roku 1023, Abu al-Kasim bezczelnie oświadczył, że odnalazł żywego Hiszama II i że ten mianował go hadżibem całej Al-Andalus. Podczas szczególnych okazji uzurpator paradował w ceremonialnych szatach, by umocnić swoje rządy.

Było to jawne oszustwo, ale stało się ideologiczną trampoliną dla mających wielkie ambicje polityczne Abbadydów, a nawet znalazło poparcie wśród wielu państewek rządzonych przez rywalizujące z nimi dynastie. Te, które władały ziemiami w bliskim sąsiedztwie, jak Kordoba, udzieliły go, bo obawiały się, że zostaną przez nich podbite, a te, które leżały dalej, jak Toledo i Saragossa, bo zdawały sobie sprawę, że bez wyraźnego powiązania

z autorytetem kalifa ich władza nie ma żadnych podstaw prawnych. Dlatego imię Hiszama przywoływano w chutbie przed piątkowymi modlitwami aż do roku 1060, kiedy to syn i następca Abu al-Kasima, Al-Mu'tadid, cicho wyznał, że kalif (to znaczy oszust, którego wspierał jego ród) zmarł w 1044 roku. Ale nie tylko wyimaginowany kalif żył w pożyczonym czasie. Mimo swego bogactwa, wyrafinowania i pretensji do chwały taifaty nie mogły się utrzymać i w ciągu stulecia po rozpadzie kalifatu punkt ciężkości układu sił politycznych i militarnych przesunął się z muzułmańskiej Hiszpanii na chrześcijańską północ i do islamskiej Afryki Północnej.

Chociaż Abu al-Kasim był synem szanowanego prawnika, doszedł do władzy nie dzięki referencjom religijnym, lecz arystokratycznemu patrymonium. Był najbogatszym człowiekiem w Sewilli, właścicielem może nawet jednej trzeciej jej terytorium, a zatem niejako predestynowanym do odgrywania przewodniej roli we władzy. Na kadiego mianował go kalif, Ali Ibn Hammud, w nadziei, że w ten sposób zapewni sobie jego poparcie, ale tuż po objęciu urzędu Abu al-Kasim zdradził swego hammudydzkiego patrona i usunął go z tronu. Po przejęciu władzy i wyeliminowaniu fakiha i wezyra, którzy z nim współrządzili, zabrał się do wchłaniania małych i słabych taifatów na południu. Większość szybko mu uległa, natomiast Algeciras, ostatnia twierdza Hammudydów, padło dopiero w latach pięćdziesiątych XI wieku, a Carmona i Kordoba opierały mu się do lat sześćdziesiątych. Jednak zarówno Banu Birzal (zanaccy władcy Carmony, którzy w latach sześćdziesiątych X wieku przybyli jako najemnicy z Ifrikijji), jak i andaluzyjscy Dżahwarydzi z Kordoby byli na tyle ostrożni, że przedstawiali się jako jego posłuszni poddani, co pozwoliło im przetrwać i umożliwiło zniszczonej wojną byłej stolicy odzyskanie odrobiny dawnego dobrobytu.

Pod panowaniem ostrożnego wezyra Dżahwara Ibn Dżahwara, a następnie jego równie przezornego syna, Muhammada ar-Raszida, odbudowano infrastrukturę i podźwignięto handel Kordoby, ale bez mecenatu kalifa z miasta pozostał tylko cień dawnej świetności. Po części dzięki prestiżowi, jakim cieszyła się jej nazwa, Kordoba pozostała przybytkiem plejady literatów i intelektualistów, w tym Alego Ibn Hazma, prawnika, poety, historyka i teologa, chyba najwybitniejszego umysłu w historii islamskiej Hiszpanii. Wielu słynnych poetów piastowało stanowisko wezyra. Jeden z nich, Ibn Zajdun, znany z wierszy miłosnych, został dwukrotnie zdegradowany za dworskie intrygi i w końcu uciekł do Sewilli. Został odtrącony przez uko-

chaną Walladę, zamożną córkę zmarłego przedwcześnie kalifa Muhammada III. Sama była poetką i prowadziła coś w rodzaju salonu literackiego; słynęła z romansów i pisała jednoznacznie erotyczne utwory, szydząc w nich bezczelnie z zalotników, którym nie udało się jej posiąść. Była miłością innego wezyra-poety, Ahmada Ibn Abdusa, który zastąpił w jej sercu Ibn Zajduna i przyspieszył jego wygnanie. Życie zwykłych muzułmanów (oraz chrześcijan i żydów, którzy pozostali w mieście) było tak samo niepewne, ale z bardziej przyziemnych powodów – poczucia braku bezpieczeństwa finansowego. W 1070 roku, dwanaście lat po przekazaniu przez Muhammada ar-Raszida rządów synowi, despotycznemu Abd al-Malikowi, lud Kordoby, mając dość nadużywania przez nich władzy, otworzył bramy przed Al-Mu'tamidem z Sewilli i przekazał mu władcę i jego syna jako jeńców.

Okres największej świetności przeżywała Sewilla za panowania syna Abu al-Kasima, Al-Mu'tadida, którego dwudziestosiedmioletnie rządy cechowały się nieustannymi podbojami. Al-Mu'tadid, który wstąpił na tron w roku 1042, tłumaczył, że do tych kampanii zobowiązuje go odziedziczony przezeń tytuł hadżiba oraz reputacja orędownika walki rdzennych „Arabów" z przybyszami z Afryki Północnej. Skłoniło to niektórych historyków do określania konfliktów epoki taifatów jako walk o podłożu etnicznym lub rasowym, ale jest to błędna teza. Epoka ta była bowiem świadkiem stale zmieniających się sojuszy politycznych i rywalizacji – Berberowie Zanata i Sanhadża i Andaluzyjczycy równie często zawierali przymierza skierowane przeciw swoim rodakom, jak walczyli ze sobą, a do krwawej rywalizacji dochodziło nawet w rodzinach rządzących. Środowisko polityczne Al-Andalus po upadku kalifatu było bezwzględnie pragmatyczne, oportunistyczne i bardzo zatomizowane. Żaden z klanów, rodzin i ludzi, którzy walczyli o władzę, nie miał spójnej platformy ideologicznej ani religijnej, a ich polityka wewnętrzna charakteryzowała się regularnie powtarzającymi się uzurpacjami, zdradami, rewoltami i waśniami między członkami rodów. W istocie w epoce taifatów muzułmańscy władcy wykazywali się częstokroć większą roztropnością, zawierając sojusze z obcymi, których uznawali za mniejsze zagrożenie i których – przynajmniej w teorii – łatwiej się było pozbyć niż swoich. Z tego powodu przed andaluzyjskimi żydami otworzyły się możliwości robienia kariery na dworach władców, dlatego też w drugiej połowie XI wieku coraz większą rolę odgrywali w andaluzyjskiej armii chrześcijanie.

Wyrachowany Al-Mu’tadid rozkwitał w tej nieprzewidywalnej atmosferze. Zmusił sąsiednie państwa do zawiązania z nim koalicji i zagarniania jednego po drugim mniejszych taifatów leżących na zachód od Sewilli, dzięki czemu jego terytorium sięgnęło wybrzeża Atlantyku i objęło tereny obecnej południowej Portugalii. Najsilniejszy opór napotkał ze strony taifatu Badajoz – dawnej Marchii Dolnej – ekspansywnego, ludnego i dobrze ufortyfikowanego państwa, które znalazło się pod kontrolą zarabizowanego berberskiego rodu Banu al-Aftas. Mimo pewnych sukcesów Al-Mu’tadida, w tym pojmania i uwięzienia na krótko władcy taifatu, Badajoz było po prostu zbyt silne, by mógł je pokonać. Sewilla nie była też w stanie wypowiedzieć wojny leżącemu na północ od niej potężnemu Toledo.

Tak więc kiedy Al-Mu’tadid wyczerpał na północy i na zachodzie możliwości dalszej terytorialnej ekspansji, zwrócił się przeciw dotychczasowym sojusznikom. W 1053 roku zaprosił berberskich władców Rondy (Rundy), Moronu (Mawrur) i Arcos (Arkusz) – dowódców najemników, którzy podczas wojny domowej wykroili sobie państewka – wraz z ich rodzinami na ucztę do Sewilli. Zaproponował im, by przed ucztą skorzystali z łaźni, po czym kazał swoim ludziom zamurować wejścia do niej, zostawiając ich tam, by powoli, w męczarniach zmarli z głodu. Ich krzyki słychać było na ulicach wokół pałacu. Potem bezbronni mieszkańcy miast, którymi rządzili owi władcy, przysięgli wierność Al-Mu’tadidowi. On sam zadbał o to, by odwiedzający go goście mogli się na własne oczy przekonać o jego okrucieństwie – kazał zrobić z czaszek wrogów i wcześniejszych sprzymierzeńców donice na kwiaty, które umieścił w swoim ogrodzie. Gdy pod koniec lat pięćdziesiątych XI wieku jego syn i spadkobierca Isma’il próbował założyć własne państwo w Algeciras, Al-Mu’tadid wezwał go do stolicy i własnoręcznie zabił, po czym kazał zgładzić całą jego rodzinę, nie wyłączając kobiet i dzieci.

Mimo tego zimnego okrucieństwa Al-Mu’tadid nie był filistrem. Układał całkiem dobre wiersze – chociaż z reguły opiewał w nich tylko wojnę i podbój – i podobnie jak władcy innych taifatów na półwyspie starał się stworzyć wyrafinowaną kulturę świadczącą o jego pozycji. Tak jak jego współcześni lubił kobiety i wino i chociaż oficjalnie ożenił się tylko z jedną, powiadano, że miał nie mniej niż dwudziestu synów i dwadzieścia córek, które urodziły mu różne nałożnice. W miarę wzrostu zamożności Sewilli zaczęli do niej napływać astronomowie, lekarze, poeci i uczeni, wspierani hojnymi datkami przez propagującego arabską kulturę władcę. Guwerne-

rami jego syna Muhammada byli literaci pokroju kordobańskiego poety na wygnaniu Ibn Zajduna, który został wezyrem Al-Mu’tadida.

Sam Muhammad został znakomitym poetą i legendarną postacią z romansu. Gdy w 1069 roku odziedziczył tron, przyjął imię Al-Mu’tamid na cześć ukochanej żony, byłej niewolnicy, I’timad ar-Rumajkijji, też poetki. Spotkał ją, kiedy spacerował incognito z przyjacielem brzegiem rzeki, w której prała ubranie. Wygłosił pół improwizowanego wiersza i poprosił towarzysza, by go dokończył, ale zrobiła to I’timad, wykrzykując refren. Obrócił się w jej stronę i z miejsca się w niej zadurzył. Natychmiast odkupił ją od jej pana, wyzwolił i się z nią ożenił. Była jego jedyną żoną i trwała przy nim, nawet gdy obalili go i wygnali Almorawidzi. Jednak inne zauroczenie omal nie okryło go hańbą i nie doprowadziło do utraty państwa.

W 1053 roku przybył do Sewilli z miasta Silves na atlantyckim wybrzeżu i zaczął układać pochlebne wiersze, by się wkraść w łaski Al-Mu’tadida, poeta niskiego pochodzenia Muhammad Ibn Ammar. Stał się kompanem władcy do wypitki i bliskim przyjacielem jego syna, przyszłego Al-Mu’tamida, któremu towarzyszył, gdy w wieku dwunastu lat wysłano go do Silves jako namiestnika. Wkrótce do Sewilli dotarły plotki, że zostali kochankami. Wściekły Al-Mu’tadid wezwał syna do powrotu, a Ibn Ammar uciekł do Saragossy. Gdy dorosły już Al-Mu’tamid zasiadł na tronie, zaprosił poetę i uczynił go swym najbliższym doradcą. Ale Ibn Ammar okazał się intrygantem i poprowadził armie Sewilli na nieprzemyślane wyprawy na sąsiednie taifaty, które zakończyły się szeregiem porażek i głębokim uzależnieniem Sewilli od kosztownej pomocy wojskowej Kastylii i Leónu. Skrywane ambicje Ibn Ammara wyszły na jaw w roku 1078, kiedy po zajęciu Murcji w imieniu Sewilli ogłosił się przy wsparciu Rajmunda Berengara II, władcy Barcelony, jej niezależnym władcą. Szybko obalony, przez następnych sześć lat przysparzał kłopotów różnym taifatom. Kiedy w końcu wpadł w ręce Al-Mu’tamida, został wtrącony do więzienia, skąd nadal próbował manipulować i snuć intrygi, aż w końcu w przypływie irytacji Al-Mu’tamid własnoręcznie ściął byłemu kochankowi głowę toporem.

Al-Mu’tamid, zdolny, choć trochę oderwany od życia władca, sam był, jak wspomniano wyżej, wysoko cenionym poetą i słynnym bon vivantem. Pod jego panowaniem rozkwitała zapoczątkowana przez Al-Mu’tadida wspaniała kultura dworska, zwłaszcza po aneksji Kordoby w 1058 roku i po roku 1085, kiedy podbój Toledo przez Alfonsa VI zmusił tamtejszych uczo-

nych do szukania nowego mecenasa. W Sewilli osiedli zarówno uznany astronom Az-Zarkali, który udoskonalił astrolabium, jak też lekarz, botanik i farmakolog Ibn Wafid (zwany w Europie chrześcijańskiej „Abenguefitem") oraz agronom Ibn Bassal, który zaprojektował ogrody Al-Mu'tamida. I tak jak Kordoba pozostawała centrum andaluzyjskiej teologii, tak Sewilla stała się główną ostoją poetów. Toledański kadi i historyk nauki Sa'id Ibn Sa'id nazwał Sewillę „królestwem poezji", Toledo „królestwem nauki", a Saragossę „królestwem filozofii". Wiersze władcy podziwiano nawet po jego śmierci i na ogół uważa się go za najwybitniejszego andaluzyjskiego poetę jego pokolenia. Podczas gdy ojciec tworzył pyszałkowate wiersze sławiące jego własne zwycięstwa i przesadnie opisujące jego potęgę, poematy Al-Mu'tamida głoszą chwałę uczucia i zmysłowości. Nawet w słynnym wierszu napisanym po podbiciu Kordoby porównywał zajęte miasto do panny młodej, a zatem w jego oczach był to podbój miłosny, nie zbrojny.

W epoce taifatów andaluzyjska poezja skupiała się na winie i erotyce (a przedmiotem uniesień miłosnych byli zarówno kobiety, jak i chłopcy). Wiele utworów zainspirowanych było całonocnymi posiedzeniami przy winie, które stały się elementem kultury arystokratycznej i podczas których odurzeni alkoholem mężczyźni wylegiwali się w ogrodach, a niewolnicy o gładkich policzkach napełniali im kielichy. Za pochlebczy kuplet poeta mógł otrzymać od władcy hojny dar, a za długi panegiryk stanowisko na dworze, dożywotni zasiłek lub posiadłość. Wyróżniającymi się postaciami, które przybyły do Sewilli pod koniec panowania Al-Mu'tamida, byli Muhammad Ibn al-Labbana z Denii i Muhammad Ibn Hamdis, który uciekł przed normańskim podbojem muzułmańskiej Sycylii. Obaj byli bardzo przywiązani do swego pana i towarzyszyli mu na wygnaniu w Aghmacie.

Główny przeciwnik Abbadydów, taifat Grenady, nie wniósł żadnego wkładu do kultury arabskiej, za to był centrum literatury żydowskiej. Po rozpadzie kalifatu rodzina Zirydów, którzy przybyli z Ifrikijji na służbę w armii kalifa, utrwaliła panowanie nad równinami rozciągającymi się na północ i wschód od Sierra Nevada i założoną przez siebie stolicą, Grenadą. Ci wojownicy z powołania słabo mówili po arabsku i doskonale zdawali sobie sprawę, że są w Al-Andalus cudzoziemcami. Zaprosili ich Żydzi z tamtego rejonu i zaproponowali, by objęli władzę nad swoimi ziomkami, Berberami z plemion Sanhadża i Zanata, oraz resztą ludności, która składała się w większo-

ści z miejscowych, andaluzyjskich, muzułmanów i żydów, a także garstki chrześcijan.

Zirydzi od samego początku musieli stawiać czoło wrogim sąsiadom, otaczającym ich praktycznie ze wszystkich stron: abbadydzkiej Sewilli, hammudydzkiej Maladze i rządzonej przez niewolników Almeríi. Na tym tle rozegrał się jeden z najbardziej intrygujących epizodów epoki taifatów – zawrotny awans i upadek żydowskiego Banu Naghrilla. Głowa rodu, Isma'il Ibn Naghrilla, wychował się w kalifacie tuż przed jego rozpadem. Będąc w dzieciństwie członkiem pałacowej elity w Madinat az-Zahra, opanował arabski, hebrajski i łacinę (a także – jak się zdaje – berberski), a w medycynie, adabie oraz prawie islamskim i żydowskim kształcił się pod kierunkiem najlepszych nauczycieli w mieście. Po ucieczce przed powstaniami, które wybuchały w Kordobie, znalazł bezpieczne schronienie najpierw w Maladze, a potem, około roku 1020, w Grenadzie, gdzie znakomita znajomość arabskiej składni i Koranu dały mu stanowisko sekretarza w państwowej administracji.

Pierwszy zirydzki władca, Habbus Ibn Maksan, darzył Isma'ila wielkim zaufaniem. Isma'il pełnił u niego funkcję doradcy, poborcy podatków i sekretarza, a nadto pomógł mu udaremnić spisek zawiązany w rodzinie rządzącej, a zmierzający do zamordowania syna i spadkobiercy Habbusa, Badisa. Kiedy powiększył się jego majątek, przyjął rolę przywódcy społeczności żydowskiej, najpierw w Grenadzie, a potem w całej Al-Andalus. Okrzyknięty Ha-Nagidem, czyli „księciem Żydów", stworzył wielką sieć uczonych, a jego pałac stał się ośrodkiem żydowskiego piśmiennictwa, zwłaszcza poezji i ksiąg prawniczych. W owym czasie zaczynał się odradzać w Al-Andalus hebrajski jako żywa mowa i język literacki, po części dzięki pracy uczonych, w tym samego Isma'ila. Ukształtował on nowoczesną formę tego języka, wzorowaną na arabskiej teorii gramatyki, i zaczął w niej tworzyć poezję i prozę. Podobnie jak Chasdaj Ibn Szaprut w czasach Abd ar-Rahmana III, postrzegał siebie jako postać mesjańską – „nowego Dawida" – protektora, patrona i orędownika Żydów w świecie islamu. Lampki w Jerozolimie paliły się dzięki kupowanej przez niego oliwie. W tej roli nie tylko prowadził kampanie na rzecz ochrony Żydów w całym basenie Morza Śródziemnego i wysyłał jałmużnę aż do Ziemi Świętej, ale też walczył z wrogami rabinatu, żydami karaickimi.

Jego wpływy nadal się powiększały za panowania Badisa, następcy Habbusa i melancholijnego pijaka, który objął tron w roku 1038. Najwyraźniej

był on człowiekiem charyzmatycznym i mistrzem strategii. Wykorzystując podziały w Grenadzie i występując jako pośrednik między jej władcą a andaluzyjskimi muzułmanami i zanackimi rywalami, Isma'il zdobył zaufanie niemal każdej fakcji w państwie. Ponieważ skutecznie wyciskał podatki z poddanych władcy, zwłaszcza ze swoich współbraci Żydów, jego fortuna szybko rosła. Odegrał też znaczącą rolę w pokonaniu armii rządzonej przez niewolników Almeríi, która zaatakowała Grenadę w 1038 roku, dzięki czemu powierzono mu (przynajmniej według jego słów) dowództwo nad (muzułmańskim) wojskiem taifatu. Resztę kariery poświęcił na zmagania z Sewillą i podbój Malagi. Cieszył się taką sławą, że gdy zmarł w 1058 roku, opiewano go w całej Al-Andalus i żydowskiej diasporze nad Morzem Śródziemnym. Chwalili go też muzułmanie, którzy podziwiali jego mądrość, łagodność, umiejętność postępowania w każdej sytuacji oraz znajomość arabskiego i Koranu. Isma'il był bardziej zintegrowany ze społeczno-kulturowym środowiskiem chassy niż którykolwiek inny spośród wielu żydowskich dworzan epoki taifatów. Mimo swej pobożności i wierności ortodoksji był też znany z umiłowania uciech; wiele nocy spędził na pijatykach i oprócz religijnych i świeckich wierszy pisanych w języku hebrajskim tworzył również poezję po arabsku, w której wychwalał urodę pięknych usługujących mu niewolnic i chłopców.

Ale nie wszystkim się podobał. Podobnie jak w pozostałej części Al-Andalus, fakcje w Grenadzie nie odpowiadały dokładnie podziałom religijnym i etnicznym, miał więc i przyjaciół, i wrogów zarówno wśród muzułmanów, jak żydów w taifacie. Muzułmańscy rywale wykorzystywali jego żydowskie pochodzenie jako oręż przeciw niemu, ponieważ uważano, że sprawowanie jakiejkolwiek władzy w muzułmańskim państwie przez niemuzułmanina czy wynoszenie się ponad pozycję zimmiego jest zniewagą dla islamu. Donoszono, że napaść Almeríi na Grenadę w 1038 roku spowodowana była po części chęcią pozbawienia Isma'ila władzy. Jednak w rzeczywistości praktycznie wszystkie większe taifaty powierzały Żydom wysokie stanowiska. W samej Almeríi Żyd był wezyrem, a w Sewilli Al-Mu'tamid zatrudniał przez dwadzieścia lat Żyda, Isaaka Ben Barucha, jako nadwornego astronoma. Jednak w czasie gdy muzułmańska Al-Andalus zdawała się chylić ku upadkowi, a muzułmanie coraz częściej upatrywali przyczyn tego osłabienia w niedostatecznie ścisłym przestrzeganiu przez władców islamskiego prawa i moralności, potężni Żydzi mogli się stać obiektem ataków reakcyjnych ulemów. Kiedy Ibn Hazm, który wychowy-

wał się razem z Isma’ilem na dworze kalifa, otrzymał doniesienie o antymuzułmańskiej rozprawie, której autorstwo przypisywano (prawie na pewno niesłusznie) żydowskiemu wezyrowi, zareagował furią i napisał zjadliwą krytykę Isma’ila i judaizmu.

Po śmierci Isma’ila w roku 1056 dominującą pozycję rodziny w państwie Zirydów starał się utrzymać jego syn Jusuf i w końcu udało mu się uzyskać stanowisko wezyra. Nie odziedziczył jednak po ojcu ani rozwagi, ani charyzmy i wkrótce narobił sobie potężnych wrogów wśród kobiet w haremie i wśród ulemów. Wygnany ze stolicy wskutek jego machinacji poeta i ulem Abu Ishak z Elwiry napisał zgryźliwy wiersz zadedykowany Badisowi, w którym ganił go za to, że pozwolił Żydowi osiągnąć tak wysoką pozycję w swoim państwie, i zachęcał do zarżnięcia go „jak barana” oraz do upokorzenia żydowskich zimmich w Grenadzie [26]. Jednak elaborat Abu Ishaka nie był oznaką żadnego antyżydowskiego zwrotu ulemów i ogółu społeczeństwa; większość traktowała go jako osobistą zemstę na rywalu politycznym, czym w istocie był ten poemat.

Niemniej jednak pozycja Jusufa była coraz bardziej zagrożona, bo pałacowe fakcje próbowały zastąpić nieskutecznego Badisa kim innym. Gdy jego starszy syn padł martwy po pijackiej orgii w pałacu, zaczęto powszechnie oskarżać wezyra o jego otrucie. Otoczony stale powiększającą się grupą wrogów, ale pragnąc spełnić mesjańskie nadzieje ojca, Jusuf opracował śmiały plan. W 1066 roku spotkał się potajemnie z władcą potężnego taifatu Almerii i zaproponował, że otworzy mu bramy Grenady, pod warunkiem że potem obejmie władzę jako jego wasal. Al-Mu’tasim przystał na to i w przeddzień zamachu Jusuf wydał uroczystą ucztę, na której odkrył plany swoim zwolennikom spośród elity Grenady.

Stało się jednak inaczej. W ostatniej chwili Al-Mu’tasim stracił odwagę i wycofał swoją armię. Gdy wyszło na jaw, że Jusuf chciał zdradzić Badisa i usunąć dynastię Zirydów, lojalna wobec niej ludność miasta powstała i zaatakowała Alhambrę. Zabito popleczników Jusufa, w tym wielu Żydów, i ruszono w pościg za uciekającym zdrajcą. Po schwytaniu ukrzyżowano go. Chociaż szczegóły tego powstania są w najlepszym razie mgliste, współcześni historycy nazwali je pochopnie pogromem i punktem zwrotnym w stosunkach muzułmańsko-żydowskich. Tymczasem jasne jest, że do niczego takiego nie doszło. Jusufa i osoby uważane za jego sojuszników i współpracowników (wśród których mogła być rzeczywiście duża liczba Żydów) zabito nie z powodu wyznawanej przez nich religii, lecz zdrady.

W kontekście jedenastowiecznej polityki andaluzyjskiej było to wydarzenie „normalne” i niewiele się różniło od rzezi kordobańskich Berberów w pierwszej fazie fitny. Niezwykłe było coś zupełnie innego – fakt, że Żyd mógł zdobyć tak ogromną władzę w muzułmańskim państwie, a nawet wyobrażać sobie, że zostanie władcą lennym muzułmańskiego suwerena. I chociaż prawdą jest, że tożsamość Jusufa jako zimmiego mogła wzbudzić uzasadnione oburzenie powstańców, nie wszyscy Żydzi stali się ofiarami odwetu, a ich życie nie tylko wróciło do dawnego stanu, ale rozkwitało w następnych latach.

Zabicie Jusufa Ibn Naghrilli nie przyczyniło się w żadnym stopniu do stabilizacji Grenady. Gdy po śmierci Badisa w 1073 roku władzę powierzono jego kilkunastoletniemu synowi, Abd Allahowi, starszy, Tamim, który był namiestnikiem Sewilli, ogłosił niepodległość. Co gorsza, wojna z Sewillą, która potem wybuchła, nasiliła się wraz z wstąpieniem w 1068/1069 roku na tron Al-Mu’tamida, gdy jego wiecznie knujący wezyr-poeta Ibn Ammar rozpoczął serię awanturniczych wypraw na Kordobę, Grenadę i taifat Toledo. Chociaż Al-Mu’tamid zdobył dzięki nim duże terytorium, musiał zapłacić za to ogromną cenę – uzależnił się od króla Kastylii i Leónu, Alfonsa VI. Alfons wsparł Sewillę militarnie, ale zażądał w zamian wielkiego trybutu w gotówce. Koszta tej daniny, pariasu, bardzo dały się we znaki poddanym Al-Mu’tamida, którzy już i tak uginali się pod ciężarem utrzymania jego rozrzutnego dworu. Panujący w Grenadzie Abd Allah czuł się zobowiązany odpłacić mu pięknym za nadobne, a szukając pomocy w Kastylii i Leónie, też musiał zapłacić trybut.

Tak więc, gdy armie dwóch taifatów starły się w 1079 roku w bitwie pod Cabrą, każdą prowadził do boju oddział kastylijskich rycerzy. Dowódcą sił wspomagających Al-Mu’tamida był doświadczony rycerz nazwiskiem Rodrigo Díaz de Vivar. Gdy rozgromił wojsko Abd Allaha i upokorzył ich dowódcę, Garcíę Ordoñeza, muzułmańscy żołnierze z Sewilli okrzyknęli go sajjidem, panem, co podchwycili jego kastylijscy rodacy, nazywając go El Cidem. Tymczasem Cyd, rzekoma ikona „hiszpańskiej rekonkwisty”, przez większość wojskowej kariery bronił muzułmańskich państw przed ich muzułmańskimi i chrześcijańskimi wrogami.

17

Powrót króla

Isma'ila Ibn Zi an-Nuna, władcę taifatu Toledo, czekał wstrząs. W 1038 roku zbierał siły do uderzenia na muzułmańską Saragossę, gdzie zamach stanu dokonany w rodzinie panującej doprowadził do zabójstwa jego krewnego, Al-Munzira II at-Tudżibiego, i objęcia tronu przez kuzyna ofiary, Abd Allaha. Isma'il poprzysiągł zemstę i tak jak czynili to wiele razy w przeszłości kresowi wodzowie, wezwał na pomoc chrześcijan z północy. Ale zamiast oddziałów Ferdynand I, młody król Kastylii i Leónu, przysłał mu list, który odzwierciedlał zmianę układu sił na półwyspie:

> Żądamy [zwrotu – tłum.] naszej ziemi, którą podbiliście dawno temu i którą zamieszkujecie już tak długo, jak zrządził [Bóg]. Teraz z powodu waszej niegodziwości dał On nam zwycięstwo nad wami. Odpłyńcie na wasz brzeg [Afryki Północnej] i oddajcie nam naszą ziemię. Albowiem z dalszego wspólnego mieszkania z nami nie wyjdzie nic dobrego, a my nie odejdziemy od was, dopóki Bóg nie rozsądzi między wami i nami [27].

Było to wypowiedzenie wojny i wczesny przejaw tego, co zostało w końcu nazwane *La Reconquista*, czyli rekonkwistą – ideologicznym programem odzyskania ziem zagarniętych podczas muzułmańskiego podboju, wspieranym przez królów Kastylii i Leónu oraz papieży, którzy postrzegając historię półwyspu jako walkę chrześcijaństwa z islamem, dawali jej moralne uzasadnienie i widzieli w niej historyczną nieuchronność, a także uznawali tych pierwszych za prawowitych spadkobierców wizygockich królów, władców całej Hiszpanii oraz terytoriów poza jej granicami. Nie było to jednak wezwanie do wypędzenia całej muzułmańskiej ludności. Wysyłając ten list do władcy Toledo, Ferdynand wiedział, że Zi an-Nun byli rodem pochodzącym z Maghrebu, wiedział też, że władcy taifatu mają opinię dekadentów. Wezwanie, by wrócili na własny brzeg, było adresowane do nich jako cudzoziemców, nie jako muzułmanów.

Prawdę mówiąc, w następnych wiekach chrześcijańscy władcy zadawali sobie wiele trudu, by nakłonić podbitą muzułmańską ludność do pozostania pod ich panowaniem. Ich celem, podobnie jak Arabów w 711 roku, były raczej podbój i zdobycie dominującej pozycji niż wypędzenie rdzennych mieszkańców. Niespełna pół wieku po reprymendzie Ferdynanda, za rządów jego syna Alfonsa VI, Toledo było pierwszym od zdobycia przez Ludwika Pobożnego w 801 roku Barcelony dużym miastem Al-Andalus, które dostało się w ręce chrześcijańskiego władcy. Król powrócił do starożytnego wizygockiego miasta, ale nie wziął go szturmem, lecz wszedł tam za cichą zgodą jego władcy, na którą – choć niechętnie – przyzwolili jego mieszkańcy. Natomiast Alfons stylizował się nie na chrześcijańskiego króla, lecz na Al-I'mbratura zu al-Millatajna, „cesarza dwóch religii": chrześcijaństwa i islamu.

W epoce fitny w Toledo, podobnie jak w Sewilli i Kordobie, aktywna miejscowa elita – rodziny, które miały posiadłości, prowadziły handel i spośród których rekrutowali się ulemowie – przejęła kontrolę nad miastem i powierzyła zarządzanie nim kadiemu. Jednak wkrótce przekonała się, że jej fakcyjne spory osłabiają miasto i że nie jest w stanie obronić swego terytorium. A zatem zwróciła się do Banu Zi an-Nun, berberskiego rodu, który przybył na półwysep w 711 roku, z pierwszą falą podboju, i służąc przez pokolenia w wojskach Umajjadów, zapisał się złotymi zgłoskami w ich dziejach. Banu Zi an-Nun często najeżdżali na Toledo, ale tym razem poproszono ich, by zostali jego władcami i obrońcami. Głowa rodu, Abd at-Tahman, przysłał tam w 1018/1019 roku swego syna Isma'ila. Przybrawszy chełpliwy tytuł Az-Zafira („zwycięzcy"), młody emir objął z pomocą czcigodnego miejscowego szejka nazwiskiem Abu Bakr Ibn al-Hadidi władzę nad miastem. Chociaż ludność Toledo nigdy go nie polubiła, udało mu się, dzięki wewnętrznej rywalizacji rodów lokalnej elity, którymi zręcznie manipulował, skonsolidować władzę, a kiedy poczuł się pewnie, zaczął wojnę z sąsiadami. Z wpływów z podatków bezlitośnie nakładanych na poddanych stworzył dwór, który miał konkurować przepychem z dworami innych wielkich taifatów.

Na początku lat czterdziestych XI wieku syn Az-Zafira, Jahja – Al-Ma'mun – odziedziczył taifat, który był pozornie bezpieczny, ale w rzeczywistości cierpiał na różne bolączki i był narażony na stałe ataki ze strony Badajoz i Saragossy. Napaści te skłoniły go do zwrócenia się po pomoc

wojskową do chrześcijańskich sąsiadów. Saragossa już wcześniej zaczęła płacić parias Ferdynandowi I kastylijskiemu, więc Al-Ma’mun poprosił o wsparcie brata i rywala Ferdynanda, Garcíę Sáncheza III z Pampeluny, który miał własne plany co do Saragossy. Sojusz ten, za który Al-Ma’mun musiał sowicie zapłacić, sprowokował Ferdynanda do wysłania rycerzy na ziemie należące do Toledo. Złupili je i zabrali trzody bydła, sprzęty oraz jeńców. Tego rodzaju grabieże stały się dla chrześcijańskiego króla ważnym źródłem dochodów, a poza tym najazdy dawały ujście agresji jego podzielonej wewnętrznie warstwie wojskowych. Gwiazda Ferdynanda świeciła coraz jaśniej. W 1054 roku jego rycerze zabili w bitwie Garcíę Sáncheza, co sprowadziło Pampelunę do roli państwa podporządkowanego. W 1056 roku Ferdynand zajął León i przybrał tytuł „cesarza”.

W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XI wieku Ferdynand najeżdżał prawie wszystkie większe muzułmańskie państwa na półwyspie i zmuszał je do poddaństwa i płacenia danin. Poprzez te trybuty taifaty dostarczały mu w istocie środków do prowadzenia z nimi wojen. Ekspansja Leónu spotkała się z aprobatą Rzymu. Papiestwo zaczęło krzepnąć i umacniać się jako władza imperialna, a nowe ruchy reformatorskie – zwłaszcza w benedyktyńskim opactwie w Cluny – zapewniały mu ideologiczną i instytucjonalną spójność, której brakowało w przeszłości. Mile widziano tam każdą walkę o poszerzenie dominacji chrześcijan, a przed końcem stulecia papież Urban II, sam były mnich z Cluny, ogłosił wyprawę do Azji Mniejszej, która przeszła do historii pod nazwą pierwszej krucjaty. Wiedząc, że trzeba stać po stronie zwycięzcy, Kościół popierał roszczenia Ferdynanda do władzy nad całym półwyspem, a kler, zwłaszcza ta jego część, która była związana z papieżem i Cluny, propagował hasło chrześcijańskiej rekonkwisty i kult Świętego Jakuba, „pogromcy muzułmanów”. W zamian za to Ferdynand wspierał papieża i zakon w Cluny darowiznami pieniężnymi i ziemskimi oraz nadaniami tytułów, co wzbudzało rosnący niepokój rdzennie hiszpańskiego duchowieństwa. Jednak Święty Jakub był anielskim pomocnikiem tylko dla Kastylii i Leónu; kiedy rycerze z konkurencyjnych Aragonii, Katalonii i Portugalii otrzymywali wsparcie z niebios, to udzielał im go Święty Jerzy, który był ich własnym „pogromcą muzułmanów”.

Po umocnieniu się na pozycji władcy Leónu Ferdynand przypuścił szereg ataków na taifat Badajoz i zmusił Banu al-Aftas do zapłacenia haraczu, a także zajął pas ziemi na południe od Duero. W 1064 roku jego siły okrążyły Coimbrę leżącą w obecnej środkowej Portugalii. Zajął to miasto po

półrocznym oblężeniu. Późniejsi kronikarze utrzymywali, że dokonał tego z pomocą Matamorosa, ale w rzeczywistości szalę przeważyli na jego korzyść miejscowi mozarabowie. Lata wcześniej, podczas jednego z najazdów, wojska Sewilli pojmały młodego chrześcijanina z tego regionu, Sisnanda Davídeza, i dostarczyły jako niewolnika na dwór władcy, gdzie otrzymał porządne wykształcenie w języku arabskim. Służył Al-Mu'tadidowi jako poseł do roku 1064, kiedy to zwycięski Ferdynand zaprosił go do powrotu w charakterze hrabiego czy też wezyra Coimbry. Sisnando stał się najważniejszym wysłannikiem Ferdynanda na islamskie dwory półwyspu, bo znajomość arabskiej i andaluzyjskiej kultury oraz mechanizmów działających na tych dworach pozwalała mu zręcznie manipulować muzułmańskimi poddanymi Ferdynanda i wyciągać z nich maksymalnie wysokie daniny.

Ferdynand wolał najazdy i wymuszenia niż podbój, bo napuszczanie władców taifatów nawzajem na siebie było mniej kosztowne i ryzykowne – oni musieli stawiać czoło wyzwaniom władzy, a on się na tym bogacił. Ostatni zirydzki władca Grenady wspominał, że kiedy Sisnando służył u Alfonsa VI jako kurier, naszkicował mu podczas odbierania daniny strategię króla:

> Al-Andalus pierwotnie należała do chrześcijan. Zostali pokonani przez Arabów i zepchnięci do najbardziej niegościnnego regionu, Galicii. Teraz, kiedy chrześcijanie są silni i sprawni, pragną odzyskać to, co im odebrano. Mogą tego dokonać tylko [wykorzystując – tłum.] słabość [Arabów – tłum.] i wdzierając się [na ich terytorium – tłum.]. W dłuższej perspektywie, kiedy [Al-Andalus] nie będzie miała ani ludzi, ani pieniędzy, odzyskamy ją z łatwością [28].

Haracze upuściły im krwi. Trzeba jednak zauważyć, że nie była to tak bezwzględna eksploatacja muzułmanów przez chrześcijan, jak mogłoby się wydawać. Znaczna część tych pieniędzy trafiała z powrotem do taifatów w formie zapłaty za luksusowe dobra i inne wytwarzane tam towary, co pomagało okrzepnąć rzemieślnikom i kupcom, zwłaszcza w taifatach przygranicznych, takich jak Toledo. Jak na ironię, wielu ulemów, którzy najgłośniej sprzeciwiali się płaceniu pariasu, należało do warstwy rzemieślniczej, która miała największe zyski z tego handlu.

Po powrocie do Toledo Al-Ma’mun znalazł się w sytuacji bez wyjścia. Kiedy w 1044/1045 roku wojna z Saragossą zmusiła go do szukania przymierza z Sewillą, toledańska elita, obawiając się dominacji Abbadydów, wszczęła bunt. Udało się go stłumić tylko dzięki zdecydowanemu działaniu lojalnego wobec władcy wezyra, Ibn al-Hadidiego. Ponieważ władcy sąsiednich taifatów coraz bardziej wdzierali się w głąb jego państwa, Al-Ma’mun nie miał wyboru i musiał się zdać na łaskę Ferdynanda. Przekupił go wielkimi skarbami, by położył kres najazdom wojsk Saragossy. Ale niebotyczny haracz był wielkim brzemieniem dla taifatu, bo Al-Ma’mun przerzucił ten ciężar na barki poddanych i ściągał od nich coraz wyższe podatki. Ku zgorszeniu pobożnych toledańczyków stał się posłusznym poddanym Ferdynanda i wysyłał mu nawet żołnierzy dla wsparcia ekspedycji karnych przeciw ich współwyznawcom w Grenadzie, którzy odmówili płacenia pariasu.

Oportunizm Al-Ma’muna ujawnił się w pełni w roku 1061. Ferdynand rozpoczął wtedy kampanię, której celem było podbicie Walencji rządzonej przez wnuka Szandżula. Gdy Ferdynand zachorował i odwołał kampanię, Al-Ma’mun nie skorzystał z okazji, by uwolnić się spod dominacji Kastylii i Leónu, ale sam zajął Walencję i strącił z tronu jej władcę Abd al-Malika al-Muzaffara, własnego zięcia. Potem połączył siły z Sewillą, by w 1069 roku wspólnie napaść na Kordobę, ale gdy jego armia znalazła się już na miejscu, Al-Mu’tamid go przechytrzył – sam zajął miasto i wyrzucił z niego wojsko toledańskie. Wydarcie byłej stolicy kalifatu z rąk sojusznika, który go zdradził, zajęło Al-Ma’munowi sześć lat.

Zwycięstwa nad Walencją i Kordobą dały Al-Ma’munowi środki do przyciągnięcia na swój dwór znanych poetów i uczonych, czego oczekiwano od każdego władcy taifatu, któremu się dobrze wiodło. Dzięki jego mecenatowi Toledo zyskało reputację centrum nauk, w tym astronomii i astrologii, agronomii i botaniki, farmacji, medycyny, inżynierii i wiedzy o świecie klasycznym, czyli – jak zaczęli to nazywać muzułmanie – „nauki starożytnych”. Powiadano, że po oczyszczeniu w latach dziewięćdziesiątych X wieku biblioteki kalifa, co Al-Mansur zrobił dla zaspokojenia żądań konserwatywnych ulemów, wiele tekstów naukowych przemycono do Toledo i włączono do zbiorów tamtejszych bibliotek. W czasach niepokoju, fitny, w mieście szukali schronienia uczeni Żydzi z południa, ożywiając w jeszcze większym stopniu jego intelektualną atmosferę. Znalazł tam dom Az-Zarkali, znany łacińskim czytelnikom jako Arzachel, najwybitniejszy

europejski astronom przed Kopernikiem. Podczas pobytu w Toledo odkrył, że planety mają eliptyczne orbity, opracował tablice toledańskie (używane w epoce renesansu do obliczania ruchu ciał niebieskich), udoskonalił wiele instrumentów astronomicznych i skonstruował dużą klepsydrę – zegar wodny, który mierzył czas dzień i noc.

Nie będąc ani poetą, ani intelektualistą, Al-Ma'mun wolał spędzać czas w rozległej wiejskiej willi, Al-Munja al-Mansura, którą wzniósł za murami Toledo, na brzegu Tagu. W ogromnej posiadłości znajdowały się stawy, pawilony i fontanny. W XVI wieku traktaty o farmakologii i agronomii tworzone przez uczonych pracujących w jego ogrodach będą uznawane w całej Europie za podstawowe dzieła w tych dziedzinach. Tutaj Al-Ma'mun przyjmował posłów i gości, wyprawiał całonocne przyjęcia przy winie i poezji, a także świętował ważne wydarzenia państwowe i osobiste, zyskując sobie miano „miłośnika ogrodów". Jednak naprawdę lubił się pysznić swoim bogactwem; legendarna stała się wystawna uczta z okazji obrzezania jego wnuka Jahji Ibn Isma'ila. Sproszeni z całej Al-Andalus wielmoże wyjeżdżali po uczcie z garściami złotych monet. Zrządzeniem losu i na nieszczęście władcy posiadłość ta w roku 1072 stała się na krótko domem dla przebywającego na wygnaniu księcia z północy, którego gospodarz nazywał Alfunszem Ibn Fernandem, przyszłego Alfonsa VI.

Skąd taka wielkoduszność wobec chrześcijańskiego księcia? Al-Ma'mun odnosił ogromne sukcesy. Zawładnął Walencją, zastraszył Saragossę, uzyskiwał przewagę nad Sewillą, a Badajoz chwiało się, wyczerpane odpieraniem powtarzających się przez dziesiątki lat ataków. Co najważniejsze, pozbył się ciężaru Leónu. W 1065 roku Ferdynand wrócił z Walencji do domu, ale 27 grudnia tego roku zmarł. I tak jego zdobycze obróciły się wniwecz, nie pod naporem rywali, lecz wskutek nawiązania przez niego do germańskich tradycji jego odległych przodków – Wizygotów. Zamiast przekazać swoje ziemie jednemu dziedzicowi, podzielił je między trzech synów: Sancha, któremu dał Kastylię, Garcíę, który dostał Galicię, i Alfonsa, któremu przypadł w udziale León. Jego córki, Urraka i Elwira, dostały, odpowiednio, Zamorę i Toro.

Bracia od razu wzięli się za łby i początkowo los sprzyjał Sanchowi. Z pomocą swego mistrza, Rodriga Díaza de Vivar, i ze wsparciem ze strony brata, Alfonsa, wypowiedział wojnę chrześcijańskim Nawarze i Aragonii, rządzonym przez jego kuzynów, odpowiednio Sancha IV i Sancha II. Pretekstem do niej stało się dostarczenie posiłków taifatowi Saragossy, który

obaj atakowali, chcąc uzyskać część haraczu dawniej wysyłanego do Kastylii. Następnie Sancho i Alfons napadli na brata, Garcíę, zmuszając go do ucieczki na dwór Al-Mu'tamida w Sewilli, i podzielili jego ziemie między siebie. Ale ich braterska zgoda była krótkotrwała; Sancho obrócił się przeciw Alfonsowi i w 1072 roku zajął León.

Tak więc skończyło się na tym, że Sancho zdobył korony trzech królestw, które wcześniej należały do jego ojca, a młody Alfons znalazł się na luksusowym wygnaniu w Al-Munja al-Mansura. Alfons na pewno mówił po arabsku, więc choć przebywał tam tylko kilka miesięcy, miał możliwość poznania słabych punktów Toledo i rozeznania się w jego kapryśnej polityce wewnętrznej. Nie czuł ani odrobiny wdzięczności dla Al-Ma'muna, co więcej, uświadomił sobie, że władcy taifatów nie zasługują na tę godność, że „najwyraźniej [są] ofiarami szaleństwa, nurzającymi się we wszystkich grzechach i niegodziwościach i spędzającymi życie pośród tłumu pieśniarzy i lutnistów" [29]. Do takiego samego wniosku dochodziło też sporo ich poddanych.

Pobyt w Al-Munja al-Mansura przerwały wydarzenia, do których doszło w Leónie. W październiku 1072 roku Sancho napadł na rezydującą w Zamorze ich siostrę Urrakę. Podczas oblężenia jeden z jej dworzan udał, że ją zdradził, i zabił przesłuchującego go Sancha. Niektórzy upatrują przyczyny interwencji Urraki w kazirodczej namiętności, która łączyła ją z Alfonsem. W każdym razie po śmierci brata Alfons pospiesznie wrócił do Leónu, by przejąć koronę. Potem zażądał od Al-Mu'tamida wydania swego brata, Garcíi, który ostatnie siedemnaście lat życia spędził uwięziony w klasztorze. Nowy król zapanował nad rozległym obszarem rozciągającym się na północy półwyspu. Natychmiast zabrał się do odnawiania powinności lennych, które jego ojciec narzucił taifatom. Jednak wśród podległych mu rodów wybuchły waśnie; wielkie rody z Leónu, Kastylii i Galicii, które miały dominującą pozycję na dworze królewskim i w lokalnych Kościołach, uznały wielmożów z sąsiednich regionów za rywali. Włączeniu Kastylijczyków, takich jak Rodrigo Díaz de Vivar, do ścisłego grona towarzyszy króla sprzeciwiali się zwłaszcza Leończycy. Aby utrzymać spokój w państwie, Alfons musiał wszcząć z kimś wojnę.

Była to zła wiadomość dla Al-Ma'muna zmagającego się z oporem stawianym przez toledańskich ulemów i miejski patrycjat, którego byli przedstawicielami. Nie mogąc uderzyć bezpośrednio we władcę, wykorzystali islamskie prawo do napaści na jego zwolenników i oskarżyli jednego z czo-

łowych uczonych, Ibn al-Hatima, o „herezję” i mnóstwo innych przestępstw, w tym jedzenie wieprzowiny, picie wina, homoseksualizm i szydzenie z islamu. To, co się później zdarzyło, pokazało, jak wielki wpływ miało muzułmańskie duchowieństwo na Al-Andalus i jak szeroko sięgała oraz jak skuteczna była stworzona przez nie sieć.

Skazany w Toledo na śmierć Ibn al-Hatim uciekł do Marchii Dolnej, której władca, Al-Mutawakkil, udzielił mu schronienia. Ale gdy toledańscy fakihowie przesłali wyrok swoim odpowiednikom w Badajoz, Al-Mutawakkil przestał go osłaniać i Ibn al-Hatim znowu uciekł, tym razem do Kordoby, i oddał się pod opiekę Al-Mu’tamida z Sewilli. Ten potraktował go jako narzędzie, za pomocą którego mógł dokonać zemsty na Al-Ma’munie, i w 1072 roku zezwolił na wykonanie wyroku śmierci. Było to mistrzowskie posunięcie – odwet, jaki wziął rozwścieczony Al-Ma’mun na toledańskich ulemach, popchnął ludność stołecznego miasta do buntu. Al-Mu’tamid dokończył dzieła, przekupując lekarza Al-Ma’muna, by go otruł.

I tak oto taifat Toledo przeszedł w ręce Jahji Ibn Isma’ila, wnuka Al-Ma’muna, którego osadzono na tronie z przydomkiem Al-Kadir („potężny”). Nigdy jeszcze nie wybrano przydomka tak źle. Rozpieszczony w haremie chłopiec nie miał żadnego doświadczenia w rządzeniu i niewielkie do tego naturalne zdolności. Wyczuwszy jego słabość, rywale szybko przystąpili do działania: Sewilla odebrała mu Kordobę, a Saragossa zaatakowała wschodnie terytoria, które należały do Toledo. Siły chrześcijańskie zajęły na krótko Cuencę, a ród Amirydów odzyskał Walencję. W samym Toledo wybuchły zamieszki wśród miejskiej elity. I wtedy Al-Kadir popełnił fatalny błąd – zwrócił się do Alfonsa, który obiecał mu pomoc, ale za ogromną zapłatę. Gdy się o tym dowiedzieli dworzanie Al-Kadira i możni, nie mogli zapanować nad złością. Oparł się na swoich zwolennikach, ale został zmuszony do ucieczki i oddał kontrolę nad Toledo elicie miasta. Jednak patrycjuszowskie rodziny zdały sobie sprawę, że bez armii są bezbronne, więc szybko wezwały Al-Mutawakkila z Badajoz i zaproponowały mu tron.

Banu al-Aftas, ród Al-Mutawakkila, byli, podobnie jak Banu Zi an-Nun, Berberami żyjącymi w Al-Andalus od VIII wieku. Po przejęciu w roku 1022 władzy nad Badajoz z rąk jego wywodzącego się z Saklabów namiestnika musieli się zmagać z napaściami Sewilli, Toledo i cesarza Leónu, Ferdynanda I, jak też charakterystycznymi dla dynastii taifatów walkami między miejscowymi rodami. Mimo to ustanowili dobrze prosperujące pań-

stwo, a ich dwór słynął z wysokiej kultury. Ibn Abduna, wezyra Al-Mutawakkila, uważano za najwybitniejszego pisarza epoki, a do kręgu jego naśladowców i uczniów wszedł w końcu Ijad Ibn Musa zwany „Kadim", uczony, który stał się głównym autorytetem dla malikitów na muzułmańskim Zachodzie.

Śmierć Ferdynanda I w 1065 roku dała Al-Mutawakkilowi nieco wytchnienia, ale Sewilla nie ustawała w agresywnych poczynaniach wobec niego, a Toledo wznowiło napaści. Co gorsza, po objęciu w 1072 roku tronu Leónu Alfons VI wszczął pierwszą z kilku kampanii przeciw Badajoz. Tak więc władza nad Toledo dawała Al-Mutawakkilowi szansę na ochronę granic swoich włości i odzyskanie utraconych ziem. Jednak w końcu okazał się dla miejskiej elity tak samo nieznośny jak Al-Kadir, a jego dziesięciomiesięczne rządy nie doprowadziły do niczego poza opróżnieniem skarbca i ograbieniem pałacu. Tymczasem Al-Kadir wysłał petycję do Alfonsa VI, mając nadzieję, że odnowi ich dawny sojusz i odzyska tron. Alfons zażądał jeszcze większego haraczu niż poprzednio i by uświadomić mu, że nie żartuje, wysłał swoich wojowników na Toledo i Badajoz.

Wobec najazdu Alfonsa Al-Mutawakkil postanowił opuścić Toledo i miejska oligarchia znowu została bezbronna, z chwiejną kontrolą nad coraz bardziej niespokojną ludnością. Gdy Al-Kadir przygotowywał się do ataku na miasto, należące do elity rodziny, ewidentnie woląc zdolnego chrześcijańskiego władcę od nieudolnego muzułmańskiego, wysłały do Alfonsa posłów z oświadczeniem, że mu się poddają. Wprawdzie Al-Kadirowi udało się odzyskać Toledo, ale nie był w stanie zebrać dostatecznej sumy pieniędzy, by zapłacić Alfonsowi obiecany haracz. W reakcji na to władca Leónu otoczył miasto coraz ciaśniejszym pierścieniem, który w końcu w roku 1084 odciął je od zaplecza. Alfons ponownie zamieszkał w pałacu Al-Munja al-Mansura, ale tym razem już nie jako gość, lecz okupant. Ponieważ wskutek oblężenia ludność cierpiała głód, Al-Kadir zaproponował Alfonsowi, że mu je przekaże, pod warunkiem że ten osadzi go na tronie Walencji jako swego wasala. Perspektywa zdobycia Toledo bez walki była dla Alfonsa kusząca, zorganizował więc rozmowę przywódców miasta ze swoim mozarabskim wysłannikiem, Sisnandem Davídezem. W rezultacie Toledo się poddało.

Zajęto je bez rozlewu krwi, bo przywódcy muzułmańskiej ludności otworzyli przed Alfonsem bramy. Zgodzili się na to, bo z jednej strony zagrażały

im głód i wojna, a z drugiej obiecano im bezpieczeństwo i pomyślność. Niektóre źródła twierdzą, że po to, by ulżyć cierpiącym mieszkańcom, Alfons dał im mnóstwo pieniędzy, ale bez względu na to, czy rzeczywiście tak było, jego wysłannik, Sisnando, zadał sobie wiele trudu, by ich życie było jak najbardziej podobne do tego, jakie wiedli przedtem. Ujmując ugodę w terminach, które byli w stanie zrozumieć, toledańscy muzułmanie mieli się stać zimmi chrześcijan, a w zamian za podporządkowanie się i daninę zagwarantowano im bezpieczeństwo osobiste i majątkowe oraz swobodę zachowania religii i życie według własnego prawa. Przyrzeczono im też, że Wielki Meczet pozostanie ich miejscem kultu. Co było dla nich istotne, a dla Alfonsa niezbędne, przywódcy społeczności muzułmańskiej zachowali swoją pozycję i władzę nad współwyznawcami. Podobne przywileje otrzymały też społeczności mozarabska i żydowska oraz społeczność nowych, łacińskich osiedleńców – każda z nich miała podlegać własnemu kodeksowi prawnemu i być pod zarządem swoich przywódców. Przesłanie było jasne – to miała być kontynuacja, nie katastrofa; strategii tej trzymano się niemal bez wyjątku podczas setek lat chrześcijańskiego podboju Al-Andalus.

I tak oto 25 maja 1085 roku stara wizygocka stolica, Toledo, wróciła pod panowanie chrześcijan jako pierwsze duże miasto w Al-Andalus utracone przez muzułmanów. Było to dziwne zwycięstwo – lustrzane odbicie islamskiego podboju sprzed prawie czterech wieków. I pomimo całej jego symboliki i znaczenia historycznego zostawiło słaby ślad w wyobraźni ówczesnych chrześcijan. Pisane przez nich historie prześlizgują się po tym wydarzeniu, nie podając prawie żadnych jego szczegółów; nie zgadzają się nawet w sprawie daty. Natomiast muzułmanom wydawało się niewyobrażalną tragedią i stratą, która w oczach wielu z nich była zapowiedzią zniszczenia Al-Andalus.

Wydaje się, że pomimo ustępstw Alfonsa z miasta wyemigrowało wiele osób. Większość ulemów nie mogła po prostu znieść życia pod chrześcijańskim panowaniem, które uważała za nielegalne w świetle prawa koranicznego. Większość elity intelektualnej udała się na dwory innych taifatów, szukając tam bezpiecznego schronienia i dobrobytu. Poeci pisali pełne goryczy lamenty, a teologowie rozpaczali nad stratą, którą poniósł islam. Jeśli chodzi o rzemieślników i prosty lud, to wielu podążyło na południe, natomiast znaczna część z tych, którzy pozostali, pogodziła się z faktem, że czasy się zmieniły, i – jak się wydaje – przeszła na chrześcijaństwo. Chrzest

przyjęła nawet garstka członków elit, co niewątpliwie zachęciło innych, by poszli w ich ślady. Pewien prominentny fakih tłumaczył swoją apostazję tym, że nadal będzie czcił tego samego Boga. Konwersję ułatwiał fakt, że duża część chrześcijańskiej społeczności Toledo mówiła po arabsku i uważała się za Andaluzyjczyków; wielu nosiło nawet takie imiona jak Abd Allah i Usman. Echo przejścia toledańskich muzułmanów na chrześcijaństwo pobrzmiewa w tradycji ludowej, w nieprawdopodobnej opowieści o dwojgu członkach rodu Zi an-Nun, Świętej Kasyldzie z Toledo i Świętym Piotrze z Sopetran, którzy wybrali chrzest zamiast uchodźstwa.

Nie powinno dziwić, że niedługo po szybkim spadku liczebności muzułmańskiej społeczności w Toledo przestano przestrzegać zapisów aktu poddania się jego mieszkańców. Alfons odwołał Sisnanda do innych zadań, a rządy nad miastem powierzył swojej pochodzącej z Burgundii żonie, Konstancji, i jej spowiednikowi, mnichowi z Cluny, Bernardowi z Sahagún. Oboje byli cudzoziemcami i swoich muzułmańskich poddanych nie darzyli zbytnią sympatią ani nie odnosili się do nich z wyrozumiałością. Bernard został nowym arcybiskupem Toledo, a więc tytularną głową całego hiszpańskiego Kościoła. Bezzwłocznie zawłaszczono meczet i przemieniono go w katedrę, cofnięto też wiele zagwarantowanych muzułmanom przywilejów.

Podczas gdy Bernard, Konstancja i ich krajanie – burgundzcy wielmoże i kler, który Alfons sprowadzał w coraz większej liczbie do swego królestwa – postrzegali chrześcijański podbój Al-Andalus w kategoriach starcia cywilizacji, hiszpańska arystokracja chrześcijańska i duchowieństwo widzieli to inaczej. Niepokoiła ich inwazja Burgundczyków i rosnący wpływ Kościoła rzymskiego, który naruszał lokalną autonomię i ograniczał ich siłę polityczną. Alfons wydał swoje córki, Urrakę i Teresę, z których pierwsza miała odziedziczyć Kastylię i León, a druga Portugalię, za kuzynów – Rajmunda burgundzkiego i Henryka burgundzkiego. Papież i jego otoczenie uważali dawne tradycje chrześcijańskie, które przetrwały w Hiszpanii, za wsteczne, więc w 1080 roku Alfons zakazał stosowania mozarabskiej liturgii i nakazał przyjęcie nowych, ustanowionych w Rzymie rytuałów.

Dla Alfonsa rekonkwista była misją polityczną mającą przywrócić chrześcijaństwu należne mu miejsce na szczycie hierarchii religijnej. Przedstawiał się jako „cesarz całej Hiszpanii”, prawowity suweren władców zarówno chrześcijańskich, jak i muzułmańskich państw na półwyspie oraz

ich wszystkich mieszkańców – chrześcijan, muzułmanów i żydów. Trzynastowieczny kronikarz opisuje, że po przejęciu przez Konstancję i Bernarda meczetu w Toledo Alfons wpadł w furię, bo złamali złożoną przez niego obietnicę i wystawili na szwank jego reputację. Zagroził, że oboje zgładzi, i dopiero delegacja mieszkających tam muzułmanów odwiodła go od tego. Chociaż jest to być może opowieść czysto apokryficzna, ukazuje, jak słaba była w tamtym czasie władza polityczna i jak ważne było dla panujących podtrzymywanie dobrej woli i zaufania poddanych, w tym niewiernych. I tak, gdy Toledo znalazło się pod kontrolą Alfonsa, wysłał on Sisnanda, by wydusił haracz od zastraszonych władców taifatów na południu, a po krótkim oblężeniu Walencji, które prowadził Álvar Fáñez, siostrzeniec niepowstrzymanego, choć niestałego wasala, Rodriga Díaza de Vivar, El Cida, osadził na jej tronie Al-Kadira. Sam pomaszerował z armią na wschód, pod mury islamskiej Saragossy, której siłami dowodził Rodrigo Díaz.

18

Najemnik w królestwie filozofii

Otoczony przez wyniosłe Pireneje i żyzne równiny aluwialne Ebro i jej dopływów region, który rozciągał się od Saragossy do Morza Śródziemnego, szczycił się historią niepodległości sięgającą czasów przedrzymskich. Gdy po morderstwie Szandżula w 1009 roku kalifat zaczął się rozpadać, Banu Tudżib – mający arabskich przodków namiestnicy tej bogatej, półautonomicznej strefy przygranicznej, która leżała daleko od targanego zamieszkami południa, z łatwością ustanowili się jej władcami, przedstawiając takie samo fikcyjne uzasadnienie jak władcy taifatów, a mianowicie, że są hadżibami nieobecnego kalifa. Nie znaczy to, że ich rządy przebiegały bezproblemowo. Ród rozsadzała typowa dla owych czasów rywalizacja pomiędzy jego członkami, w której brat stawał przeciwko bratu, kuzyn przeciw kuzynowi, a rodziny klientów knuły intrygi zmierzające do obalenia patronów. Tę niestabilność pogłębiał fakt, że prawie ze wszystkich stron otoczeni byli przez chrześcijańskie państewka, do niedawna słabo zaludnione i podporządkowane kalifatowi. Jednak teraz układ sił zdawał się zmieniać. Okres chaosu w muzułmańskiej Andaluzji zbiegł się z jednością dynastyczną w tych chrześcijańskich hrabstwach, księstwach i królestwach, a jednocześnie ocieplenie klimatu przyczyniło się do wzrostu liczby ludności w pirenejskich dolinach. Stłoczeni w nich chrześcijanie napierali na rządzone przez muzułmanów równiny, zapoczątkowując ich podbój i kolonizację.

Sancho III „Wielki” z Pampeluny, praprawnuk Tody, ciotki Abd ar-Rahmana III, zawiązał przelotny związek chrześcijańskich księstw. Objął tron w 1004 roku, akurat w chwili, gdy Al-Andalus staczała się w chaos. Jednak zamiast wydać wojnę słabnącemu kalifatowi, postanowił podporządkować sobie za pomocą aliansów małżeńskich, zabiegów dyplomatycznych, intryg i działań wojennych hiszpańskie państewka chrześcijańskie. Pod koniec lat dwudziestych XI wieku niechętnie uznali go za swego pana hrabiowie, którzy władali rozciągającymi się od Aragonii do Barcelony górskimi dolinami

na wschód od Pampeluny. Konflikty między rodzinami panującymi na zachodzie umożliwiły mu zajęcie Kastylii, której hrabią uczynił swego syna Ferdynanda, a w końcu także Leónu, gdzie w roku 1034 został koronowany na cesarza. Sancho uważał, że ma też prawo do ziem na północy, więc rozszerzył swoje władanie na północne zbocza Pirenejów i na równiny na południowym brzegu Garonny w Akwitanii. Tak oto Pampeluna stała się mostem między żyjącymi dotąd w izolacji hiszpańskimi chrześcijanami i szerszym światem łacińskim. To Sancho jako pierwszy docenił potencjał przymierza z Kościołem rzymskim i Cluny oraz możliwość wykorzystania siły militarnej ziem frankijskich. Pod jego panowaniem zwykli Europejczycy z Północy zostali wystawieni na pokusy islamskiej Hiszpanii, które poznawali, pielgrzymując drogą wiodącą przez zamieszkane przez muzułmanów ziemie do Santiago de Compostela, i nabrali przekonania, że z woli Boga zawładną nimi.

W pierwszych dziesięcioleciach epoki taifatów Banu Tudżib utrzymywali równowagę sił z poprzedniego okresu. Al-Munzir Ibn Jahja, umajjadzki namiestnik i władca w jednej osobie, sprawował luźną kontrolę nad miastami taifatu za pośrednictwem swych krewnych i klientów i w roku 1023 przekazał sprawnie tytuł synowi, również Jahji, a następnie, w 1029/1030 roku drugiemu, Al-Munzirowi II. Podobnie jak stolica, Saragossa, miasta taifatu zawdzięczały dobrobyt rolnictwu i rzemiosłu, które dostarczały towary na lokalny rynek i nie były bezpośrednio zależne od Kordoby. Granica między zdominowanymi przez muzułmanów nizinami i rządzonymi przez chrześcijan dolinami górskimi była nieszczelna; członkowie elit zawierali między sobą małżeństwa, a pospólstwo to najeżdżało na sąsiadów, to z nimi handlowało i wypasało trzody na ich ziemiach. Tudżibidom udawało się nawet odgrywać rolę pośrednika, a może wręcz patrona chrześcijańskich panów. Dlatego gdy kastylijski Sancho Garcés, próbując powstrzymać zakusy ich wspólnego wroga, Sancha III z Pampeluny, wydał w 1021 roku swoją córkę Sanchę za Berengara Rajmunda I z Barcelony, wesele odbyło się na dworze Al-Munzira I w Saragossie. Podobnie jak inni władcy taifatów Tudżibidzi stawiali sobie za cel opanowanie Al-Andalus, nie chrześcijańskiej północy, i infiltrowali państwa swych odpowiedników poprzez związki małżeńskie i intrygi.

Jednak nawet tutaj dały się odczuć skutki niepokojów na południu, gdzie sprzeczne roszczenia kalifów hammudydzkich, pseudo-Hiszama II i zdetro-

nizowanego Hiszama III, tworzyły ideologiczny klin, który za zachętą ze strony chrześcijańskich władców, takich jak Sancho III, mogli wykorzystać ambitni członkowie rodu panującego. W 1038/1039 Al-Munzira II zamordował jego kuzyn, kadi Abd Allah, który następnie przyjął tytuł hadżiba. Jakby w zapowiedzi późniejszego powstania w Grenadzie jedną z ofiar tego przewrotu stał się Jekutiel Ibn Ishak, Żyd pełniący u Al-Munzira funkcję wezyra, który podobnie jak Jusuf Ibn Naghrilla był hojnym mecenasem literatury hebrajskiej. Jednak panowanie Abd Allaha trwało niecały miesiąc, bo lud Saragossy zbuntował się przeciw niemu, zaatakował jego ufortyfikowany pałac, czym zmusił go do ucieczki, i pozwolił objąć tron Sulejmanowi Ibn Hudowi, klientowi Tudżibidów, który był namiestnikiem Lleidy i poważanym wodzem. Rządząc pod imieniem Al-Musta'in, założył dynastię, która miała sprawować tam władzę przez kolejnych osiemdziesiąt lat.

Banu Hud byli arabskim rodem, który wywodził się od Towarzysza Proroka i zadomowił się w Marchii Górnej pod patronatem Tudżibidów. Po wstąpieniu na tron i odparciu toledańskiego Az-Zafira Sulejman objął kontrolę nad dużym państwem, które rozciągało się do Walencji i obejmowało takie miasta, jak Lleida, Tudela, Huesca i Calatayud. Stolica, słynąca z otaczających ją potężnych, białych rzymskich murów, była jednym z najbardziej kosmopolitycznych miast Al-Andalus – mieszkali tam Arabowie i rdzenni Andaluzyjczycy oraz duże społeczności mozarabska i żydowska. Na targach i w oberżach pełno było kupców, żołnierzy, pielgrzymów i podróżników z chrześcijańskiej północy i muzułmańskiego południa. Ogromne bogactwo region ten zawdzięczał bardzo żyznym dolinom rzecznym i bujnie kwitnącemu rzemiosłu i handlowi. W okresie kalifatu mocno osadziła się tam islamska kultura religijna i umysłowa. Po powstaniu w Kordobie do Saragossy napłynęło wielu czołowych muzułmańskich i żydowskich uczonych, zwłaszcza gramatyków, lekarzy, matematyków i filozofów, co skłoniło jedenastowiecznego historyka nauki Sa'ida Ibn Sa'ida do nadania jej nazwy „królestwa filozofii".

Otoczony przez rywalizujące ze sobą i z nim państwa chrześcijańskie, w tym Kastylię, Nawarrę, hrabstwa katalońskie i świeżo powstałe królestwo Aragonii, Al-Musta'in robił co w jego mocy, by powstrzymać tych drapieżców, korzystając z dyplomacji, knując intrygi, płacąc parias i wyprowadzając kontruderzenia. Chociaż udało mu się zminimalizować straty terytorialne, coraz większe uzależnienie od chrześcijańskich najemników i sojuszników zaniepokoiło jego bardziej pobożnych poddanych i w końcu

utorowało drogę chrześcijańskiemu podbojowi. Świadomość, że żyją w państwie kresowym i są stale narażeni na inwazję, najazdy i porwania, przyczyniła się do spopularyzowania wśród poddanych Al-Musta'ina idei dżihadu. Wydaje się jednak, że nie wpłynęło to na ich społeczne i kulturalne związki z dworem, z którym nadal intensywnie współpracowali myśliciele muzułmańscy, żydowscy i chrześcijańscy.

W roku 1046, na łożu śmierci, Al-Musta'in podzielił państwo między pięciu synów. Proces ponownego scalania rozpoczął jego drugi syn, Ahmad, odbierając po kolei włości braciom. Ahmad rządził przez trzydzieści pięć lat pod przydomkiem Al-Muktadir i odniósł wiele wojskowych i politycznych zwycięstw. Jednak początek był trudny; tuż po objęciu przez niego władzy ludność Saragossy, zniesmaczona intrygami, które knuł przeciw własnej rodzinie, wycofała swoje poparcie i zaprosiła na tron jego brata Jusufa. Ahmad wrócił do władzy z pomocą Sancha Ramíreza aragońskiego, któremu przyrzekł zapłacenie pariasu dwa razy wyższego niż ten, który płacił Jusuf [30]. Pokonując braci, Ahmad niejako przy okazji zaanektował w latach 1060 i 1075/1076 rządzone przez Saklabów taifaty Tortosy i Denii. Tortosa leżała w strategicznym punkcie, u ujścia Ebro do Morza Śródziemnego, była ważnym portem rzecznym i morskim, a jej górskie zaplecze było krainą zasobną w drewno. Zajęcie Denii, które samo w sobie było wielkim sukcesem, doprowadziło do całkowitego okrążenia taifatu Walencji przez siły Al-Muktadira. W 1063 roku pokonał on i zabił w bitwie pod Graus króla Ramira I aragońskiego, a w 1065 ponownie podbił Barbastro, otoczone murem obronnym miasto u podnóża Pirenejów, które rok wcześniej zostało zajęte przez siły normańskie i prowansalskie, co wzbudziło trwogę andaluzyjskich muzułmanów.

Chrześcijański podbój Barbastro nie był skutkiem zwykłego najazdu. Prawie wszyscy wojownicy, którzy go dokonali, pochodzili z północy Europy i przybyli nie tylko z bronią, ale również z przyrzeczeniem papieża Aleksandra II, że za walkę z niewiernymi odpuszczone zostaną im grzechy. Był to znak, że wraz z powstaniem kongregacji kluniackiej i reformą Kościoła za pontyfikatu papieża Grzegorza VII i jego następców łacińska Europa przechodzi transformację. Następujący po sobie papieże, świadomi rozziewu między głoszoną rolą Kościoła jako religijnego i moralnego przewodnika chrześcijaństwa a zepsuciem, przyziemnością i zaniedbaniem, z jakimi często pełnił swoją misję, zabrali się do „oczyszczania" kleru i ustalania spójnego kodeksu prawa kanonicznego oraz tworzenia funkcjo-

nalnych ram instytucjonalnych administracji, prawa i systemu podatkowego. Kościół starał się też zmusić europejską warstwę wojowników do przerwania niszczycielskiego cyklu wojen wewnętrznych, które były plagą kontynentu, narzucając im „pokój i rozejm Boży" oraz ustalając, jak, kiedy, gdzie i z kim mogą walczyć chrześcijańscy rycerze.

Dzięki poprawie klimatu i ulepszeniu technik uprawy roli zaludnienie Europy rosło, co skłaniało rodzący się stan rycerski do szukania nowych ziem, które mógłby wziąć we władanie. Jednocześnie kwitnąca gospodarka pomogła wzniecić rewolucję handlową, dzięki której italscy kupcy zaczęli się coraz częściej zapuszczać do śródziemnomorskich krajów greckich i muzułmańskich w poszukiwaniu luksusowych dóbr, które mogli sprzedać u siebie. Spowodowało to, że dość odizolowana wcześniej od reszty świata zachodnia Europa pogodziła się z jego istnieniem. Podczas wielkiej schizmy, do której doszło w roku 1054, Kościoły grecki i łaciński ogłosiły się nawzajem heretyckimi, i to w czasie, gdy Kościół zachodni zaczął się zmagać z wyzwaniem, jakie dla chrześcijaństwa stanowiły uniwersalistyczne roszczenia islamu. Na koniec „wielkie przebudzenie" zaczęło ogarniać niższe, wiejskie warstwy społeczeństwa europejskiego, które dopiero teraz, przepojone chrześcijańską świadomością i apokaliptycznym żarem, wcześniej zaledwie tu i ówdzie dopiero się tlącym, pozbywały się pogańskich pozostałości.

Wszystkie te tendencje zbiegły się w Hiszpanii, gdzie zakonnicy zakładali osady na słabo zaludnionych kresach Al-Andalus, pielgrzymi wędrowali do Composteli, by oddać cześć jej wojowniczemu antymuzułmańskiemu apostołowi, a drapieżni burgundzcy rycerze i możnowładcy napływali na dwór Kastylii i Leónu. Chociaż u podłoża polityki na Półwyspie Iberyjskim nie leżała bynajmniej idea walki między chrześcijaństwem a islamem, chrześcijanie w pozostałej części Europy coraz silniej określali się w kategoriach sprzeciwu wobec islamu i judaizmu oraz walki z nimi. Nie przypadkiem właśnie wtedy przybrała ostateczny kształt i zaczęła zyskiwać coraz większą popularność na ziemiach frankijskich *Pieśń o Rolandzie*, pełna obrazów potwornych i kłamliwych Saracenów.

W tej burzliwej epoce pojawiły się i dramatycznie podkreśliły swoją obecność dwie inne grupy wojowników. Pierwszą byli Normanowie, potomkowie wikingów, którzy wcześniej najeżdżali na emirat. Teraz, schrystianizowani, podbijali z papieskim błogosławieństwem bizantyjskie i islamskie terytoria w Italii. Drugą stanowili Prowansalczycy, ludy Akwita-

nii i Langwedocji (byłej Septymanii), którzy należeli do tej samej – oksytańskiej – rodziny językowej, ale zamieszkiwali mozaikę małych, przeludnionych i wiecznie skonfliktowanych ze sobą hrabstw. W 1064 roku duże siły normańskich, prowansalskich i katalońskich rycerzy zwerbowanych przez Sancha Ramíreza aragońskiego i dowodzone przez hrabiego Wilhelma VIII akwitańskiego (pradziadka Eleonory, królowej-trubadurki Akwitanii) zebrały się pod murami muzułmańskiego Barbastro, rządzonego wówczas przez Al-Muzaffara z Lleidy, najstarszego brata Al-Muktadira.

Zwabiły ich perspektywa zdobycia łupów i błogosławieństwo udzielone przez papieża. Jednak oblegający utknęli w miejscu, gdyż napotkali silny opór obrońców. Kiedy obie strony przystąpiły do pertraktacji, uzgodniono, że w zamian za poddanie miasta jego mieszkańcy będą je mogli bezpiecznie opuścić wraz z dobytkiem, który zdołają unieść. Ale gdy chciwi protokrzyżowcy ujrzeli łańcuch obładowanych bogactwami uchodźców, nie mogli się powstrzymać i wbrew porozumieniu ruszyli na nich, zmasakrowali mężczyzn, a kobiety i ich mienie zabrali z powrotem do miasta.

W Barbastro zwycięzcy zajęli domy byłych mieszkańców, których córki stały się teraz ich niewolnicami i nałożnicami, i – jak donosił żydowski podróżnik, który przejeżdżał przez miasto – oddali się życiu w „orientalnym” przepychu. Gdy wieści o tym przeniknęły do muzułmańskiej Hiszpanii, andaluzyjscy ulemowie byli zgorszeni. Widząc okazję do wykorzystania słabości brata, Al-Muzaffara, zdobycia pozycji przywódcy wśród władców taifatów i zaprezentowania się jako pobożny mudżahid, Al-Muktadir uderzył w moralizatorski ton i ogłosił, że muzułmanie Al-Andalus powinni się zjednoczyć pod jego sztandarem i dokonać zemsty na niewiernych.

W następnym roku zebrał armię składającą się ze zwerbowanych w różnych taifatach rekrutów i wzmocnioną kontyngentem rycerzy przysłanych przez Ferdynanda I, który chciał powstrzymać dalsze podboje Aragończyków i Katalończyków. Miasto szybko odbito i przywrócono w nim muzułmańską władzę, a zdradzieckich zdobywców ścięto. Natomiast Wilhelm VIII powrócił bezpiecznie do domu z bogatymi łupami w postaci jedwabiu, złotych i srebrnych sprzętów oraz wziętych do niewoli dziewcząt, które umieścił na własnym dworze albo wysłał w darze papieżowi i różnym wielmożom. Uważa się, że między innymi dzięki tym kobietom, z których część była niewątpliwie *kijan* biegłymi w adabie, do zachodniej Europy przenikały arabsko-andaluzyjska muzyka i poezja, pomagając kształtować się kul-

turze trubadurów, która wkrótce potem narodziła się w Akwitanii, Langwedocji i Pirenejach.

Podobnie jak Al-Mu'tamid z Sewilli, Al-Muktadir z Saragossy był żywym wcieleniem swojej epoki. Mimo że od czasu do czasu przybierał pobożną postawę, był lepiej znany z „opróżniania kielichów i ścinania głów" – krótko mówiąc, szczodry mecenas kultury oraz bezwzględny i sprytny monarcha w jednej osobie [31]. Tuż za północno-zachodnią częścią murów miejskich Saragossy, z dala od pełnych dezaprobaty oczu poddanych, wzniósł wspaniały zamek, w którym rezydował wraz z dworem. Jego luksusowe wyposażenie było legendarne; sam władca nazywał go „pałacem radości". Budowla ta stoi do dzisiaj.

Pod jego patronatem Saragossa stała się ważnym ośrodkiem piśmiennictwa arabskiego i hebrajskiego oraz domem dla takich gigantów literatury, jak poeci i gramatycy Muhammad Ibn Badżdża („Avempace" dla świata chrześcijańskiego) i Żyd Salomon Ibn Gabirol (który pisał głównie po arabsku). Jak wielu innych saragoskich ludzi pióra, obaj byli także lekarzami i wszechstronnymi intelektualistami – Ibn Badżdża filozofem, kompozytorem i astronomem, a Ibn Gabirol filozofem i gramatykiem. Prawdę mówiąc, miasto było najsłynniejszym ośrodkiem matematyki, astronomii, medycyny i filozofii, siedzibą wielu czołowych muzułmańskich i żydowskich uczonych, których pociągały zarówno racjonalistyczna rewolucja w duchu Arystotelesa, jak i odrodzenie się neoplatonizmu; przekształcały one teologiczny i intelektualny krajobraz świata islamu i niebawem miały się stać podłożem europejskiego renesansu i nowych ezoterycznych ruchów, które powstały we wszystkich trzech religiach Abrahamowych.

Syn i następca Al-Muktadira, Jusuf al-Mu'taman, który doszedł do władzy w 1081/1082 roku, sam był jednym z najznakomitszych matematyków swej epoki i starał się dorównać ojcu we wspieraniu nauk. Saragossa płodziła uczonych najwyższej rangi nawet pod koniec XI wieku, kiedy zaczęła podupadać politycznie. Szczególnie bujnie rozkwitało życie intelektualne Żydów. Tutaj mieszkał Abu al-Hasan Juda ha-Levi, autor antyarystotelesowskiej, apologetycznej *Kitab al-Chazari* („Księgi Chazara", zwanej też „Księgą dowodu i obrony pogardzanej religii"). Tak samo jego bliski przyjaciel, poeta, egzegeta i gramatyk Abraham Ben Ezra (albo Abu Ishak), uważany przez współczesnych za najlepszego po wielkim frankijskim rabbim Raszim komentatora Biblii. Abu Fadl Ibn Chasdaj, poeta, muzyk, astronom i matematyk, wnuk słynnego Chasdaja Ibn Szapruta, był faworytem

Al-Muktadira i Al-Mu’tamana. Był ich katibem i wezyrem i w końcu przeszedł na islam, rzekomo z miłości, ale prawdopodobnie po to, by dalej awansować. Inni, w miarę jak stosunek sił przesuwał się coraz bardziej na korzyść północy, przyjmowali wiarę chrześcijańską. Najbardziej znany z nich był Musa Sefardi – ochrzczony w 1106 roku jako Petrus Alfonsi – autor kompilacji baśni bliskowschodnich zatytułowanej *Disciplina clericalis* i brzemiennego w skutki antyżydowskiego traktatu *Dialog przeciw żydom*; w 1116 roku został nadwornym lekarzem króla Anglii, Henryka I.

Ze wszystkich międzykulturowych debat, które były tak charakterystyczne dla dworu Banu Hud, jedna z najciekawszych i złowróżbnych polemik wywiązała się między anonimowym chrześcijańskim duchownym i filozofem Abu al-Walidem Sulejmanem Ibn Badżim na początku lat siedemdziesiątych XI wieku. Jej szczegóły są słabo znane, ale zdaje się, że z frankijskich ziem przybyło do Saragossy dwóch chrześcijańskich zakonników i wręczyło „ukochanemu przyjacielowi […] szlachetnemu królowi” Al-Muktadirowi uprzejmy oficjalny list, w którym poddano islam miażdżącej krytyce jako wynalazek diabła i proszono go, by przeszedł na chrześcijaństwo [32]. Autor listu nie przedstawił się, ale mógł nim być (późniejszy święty) Hugon Wielki, opat Cluny. Jego ogromny kościół w Burgundii, trzeci co do wielkości w chrześcijaństwie, zbudowany został z pieniędzy uzyskanych przez Ferdynanda I z pariasu; zakon Hugona tworzył wtedy podstawy wojny z islamem.

List mnicha jest godny uwagi zarówno ze względu na naiwne przekonanie o rzekomo oczywistej prawdzie chrześcijaństwa, jak i niezrozumienie roli religii i jednostki w społeczeństwie muzułmańskim. Nawet gdyby słabe argumenty przekonały Al-Muktadira do zmiany wiary, doprowadziłoby to tylko do usunięcia go z tronu, a nie do przejścia całego państwa na chrześcijaństwo. Jego poddani pozostaliby muzułmanami. W każdym razie list nie poruszył władcy, który przekazał go nadwornemu filozofowi Al-Badżiemu, a ten sporządził długą, mistrzowską odpowiedź, w której odpierał argumenty misjonarza i przedstawiał prawdę oraz filozoficzną spójność islamu, wykazując się znajomością słabych punktów chrześcijańskiej teologii i doktryny. Elokwencja i pomysłowość nie mogły wszak powstrzymać biegu historii; niedługo potem, po jej podboju przez Alfonsa I w roku 1118, Saragossa stała się miastem chrześcijańskim.

Innym zwiastunem nowych czasów stało się przybycie w roku 1081 do rządzonej przez Al-Mu'tamana Saragossy kastylijskiego rycerza Rodriga Díaza El Cida wraz ze zbieraniną najemników. Został on niesprawiedliwie wygnany z Leónu przez nieufającego mu Alfonsa VI i szukał zatrudnienia. Akurat wtedy Al-Mu'taman zmagał się z wrogimi poczynaniami swego brata Al-Munzira, władcy Lleidy, i coraz większą agresją ze strony Aragonii. A zatem z radością powitał Cyda i powierzył mu dowództwo nad swoimi oddziałami. I nie zawiódł się na nim. Cyd energicznie podjął wojnę z Al-Munzirem i jego katalońskimi i aragońskimi sojusznikami. Odniósł szereg oszałamiających zwycięstw, w tym w roku 1082 pod Almenar, gdzie pojmał Berengara Rajmunda II barcelońskiego wraz z jego taborami, i w 1084 pod Morellą, gdzie zmusił do ucieczki z pola bitwy Al-Munzira i Sancha Ramíreza, którzy zostawili tam kwiat aragońskiego rycerstwa i kleru. Ci, schwytani przez żołnierzy Cyda, musieli zapłacić sowity okup za uwolnienie. Cyd stał się w muzułmańskich państwach bohaterem i przywoził wystarczające łupy, by zapłacić swoim wojakom i zadowolić swego pana. Kiedy władzę nad Saragossą objął Al-Musta'in II, syn Al-Mu'tamana, zatwierdził dowództwo Rodriga nad wojskiem.

Podbój Toledo przez Alfonsa VI i zajęcie przez Al-Kadira Walencji miały poważne konsekwencje dla Cyda i taifatu Saragossy. Po sukcesach w Toledo Alfons powiódł swą armię pod mury stolicy, co postawiło Cyda w sytuacji bez wyjścia. Jego obowiązkiem była obrona taifatu, ale nie mógł walczyć przeciwko Alfonsowi, który z formalnego punktu widzenia pozostawał jego panem. Plany Alfonsa spełzły jednak na niczym. Otrzymawszy wiadomość, że na Al-Andalus dokonały inwazji muzułmańskie siły z Afryki Północnej, Alfons odstąpił od oblężenia Saragossy i pospieszył na południe, gdzie w bitwie pod Zallaką poniósł niemal całkowitą klęskę z rąk Almorawidów.

Przez kilka następnych lat głównym zmartwieniem Alfonsa było zachowanie królestwa, bo sanhadżyjscy wojownicy metodycznie i bezlitośnie usuwali jednego po drugim władców taifatów, pozbawiając go pariasu i zagrażając jego imperialnym ambicjom. Ta zwłoka w realizacji zamierzeń Alfonsa ośmieliła saragoskiego Al-Musta'ina II, który sam zaczął rozważać podbój muzułmańskiej Walencji. Tyle że najemny wódz jego wojsk, Rodrigo Díaz, zmęczony życiem na wygnaniu i wątpiący, czy kiedykolwiek uda mu się powrócić do łask Alfonsa i rodzinnego domu w Kastylii, wpadł

na taki sam pomysł. To właśnie w tej sprawie pokłócili się ze sobą Cyd, Alfons, Al-Musta'in II, hrabia Barcelony i niedawno przybyli Almorawidzi.

Al-Kadir, którego panowanie w Walencji było tylko cienkim fornirem na prawdziwej władzy Alfonsa VI, nie cieszył się tam większym uznaniem niż wcześniej w Toledo. Miejscową ludność utrzymywały w ryzach tylko siła Cyda w osobie jego muzułmańskiego podwładnego Al-Faradża i mały chrześcijański garnizon, stacjonujący tam na prośbę Alfonsa. Podobnie jak we wszystkich pozostałych krajach muzułmańskich nad Morzem Śródziemnym, ludność miejska miała coraz bardziej dość nadużywających władzy emirów i coraz chętniej wybierała na przedstawicieli swoich interesów mających oligarchiczną pozycję kadich. Sędzia Ibn Dżahhaf postanowił wykorzystać niezadowolenie z nieudolnych rządów Al-Kadira i osłabienie Alfonsa VI po klęsce pod Zallaką i w 1092 roku wywołał powstanie, które doprowadziło do aresztowania Al-Faradża i skazania Al-Kadira na śmierć pod zarzutem zdrady. Pechowy dwukrotny władca taifatów został przyłapany, kiedy próbował wymknąć się z miasta w kobiecym przebraniu, w wyładowanej klejnotami dżubbie. Tak oto wspaniałą niegdyś dynastię Banu Zi an-Nun spotkał upokarzający koniec.

Ów przewrót dał Cydowi pretekst do cynicznego przedstawienia się jako obrońcy prawomocności władzy Al-Kadira i zwierzchności Alfonsa VI oraz wypowiedzenia wojny taifatowi, aczkolwiek tym razem to raczej on, nie król Leónu, zbierał parias z Walencji. Podczas trwającej dwa lata kampanii ludzie Cyda bezlitośnie łupili zaplecze Walencji i torturowali jej bogatych mieszkańców, by wskazali im miejsca, gdzie ukryli skarby. Chociaż Cyd oficjalnie nadal był na służbie Al-Musta'ina II, w obawie przed aresztowaniem nie śmiał wrócić do Saragossy. Ale ambicje Rodriga niepokoiły nie tylko władcę tego taifatu; gdy barceloński Berengar Rajmund II, który też miał chrapkę na Walencję, ruszył z armią na południe, by go zmiażdżyć, Cyd jeszcze raz dał katalońskiemu hrabiemu upokarzającą nauczkę i rozgromił jego siły. Nie bez powodu Cyda zwano Campeadorem (z łacińskiego *campi doctor*, „nauczyciel z pola bitwy").

Kiedy nie było już nikogo, kto mógłby go powstrzymać, Cyd jesienią 1093 roku okrążył Walencję. Jednak przymierająca głodem ludność miasta (mówiono, że sprzedawano myszy po dinarze za sztukę) była zdecydowana wytrwać, czekając na odsiecz ze strony północnoafrykańskich Almorawidów. Ale choć ich wojsko rzeczywiście przybyło i rozłożyło się obozem, w nocy się wycofało, nie podejmując walki. Był to prawdziwy cud (przy-

najmniej z punktu widzenia Cyda). Coraz bardziej niepopularny Ibn Dżahhaf i zdesperowany lud Walencji opierali się jeszcze przez pewien czas, mając wciąż nadzieję na pomoc Almorawidów albo Al-Musta'ina II, ale gdy ta nie nadeszła, w czerwcu 1094 roku otworzyli bramy przed Cydem.

I tak oto Rodrigo Díaz został de facto chrześcijańskim władcą taifatu. Aby uspokoić miasto, przyjął pojednawczą postawę – pozwolił Ibn Dżahhafowi zachować stanowisko kadiego, przyrzekł respektować religię i prawa muzułmańskich mieszkańców, ustanowił administratorem Al-Faradża i osadził w mieście garnizon składający się z mówiących po arabsku chrześcijańskich żołnierzy, którym wydał rozkaz, by nie obrażali uczuć obywateli. Bezpieczeństwo, jakie ta polityka zapewniła Cydowi, pozwoliło mu gładko pokonać duże siły Almorawidów, które we wrześniu tego samego roku pojawiły się pod Walencją. Kiedy uporał się z zagrożeniem, obrał bardziej bezkompromisową i agresywną taktykę. Najpierw kazał aresztować i spalić na stosie Ibn Dżahhafa za zamordowanie Al-Kadira, następnie osadził w mieście chrześcijańskiego biskupa, zarząd nad finansami powierzył żydowskiemu wezyrowi, a na najważniejsze rodziny w Walencji nałożył wysoką grzywnę.

Teraz miał już pełną kontrolę nad miastem, ale musiał się borykać z takimi samymi bolączkami jak władcy wielu innych taifatów – był osobą z zewnątrz, z wąskim zapleczem politycznym, niecieszącą się popularnością ani wśród islamskiej elity, ani wśród pospólstwa. Chociaż utrzymał Walencję aż do śmierci w 1099 roku, jego żonie, Jimenie, już się to nie udało. W 1102 roku starzejący się Alfons VI wysłał kolumnę rycerzy, która ewakuowała ją i małą społeczność chrześcijańską z Walencji, po czym podpaliła miasto, by pozbawić Almorawidów zdobyczy i stłumić radość miejscowych muzułmanów z odzyskanej swobody.

W swoich czasach Cyd był wojownikiem otoczonym legendą zarówno wśród chrześcijan, jak i muzułmanów na półwyspie, którzy wychwalali go lub przeklinali nie z powodu jego religijnej afiliacji, lecz ze względu na to, czy objawiał się im jako wyzwoliciel czy bicz boży. Jego osiągnięcia opiewano przy niezliczonych obozowych ogniskach w balladach, średniowiecznym odpowiedniku narcocorrid, pieśni, które opowiadają o wyczynach współczesnych przemytników. W następnych stuleciach stopniowo przeszły one w serię opowieści rycerskich, przedstawiających Rodriga jako chrześcijańskiego paladyna, protokrzyżowca i bohatera rekonkwisty.

Opisy te nie miały nic wspólnego z prawdziwym Cydem, który był po prostu jednym z wielu poszukiwaczy fortuny wywodzących się z chrześcijańskiej i muzułmańskiej Hiszpanii, Afryki Północnej i Europy. Należeli do nich choćby jego siostrzeniec Álvar Fáñez, frankijski hrabia Ebles z Roucy, Normanowie Roger Burdet i Robert Crispin czy Andaluzyjczyk Sajf ad-Dawla Ibn Hud. W XI i XII wieku mężczyźni ci poruszali się po ruchomych religijnych i politycznych piaskach Al-Andalus, zdecydowani wykorzystać dla własnych celów pustkę powstałą po upadku kalifatu. Być może w ich umysłach wciąż obecne były tożsamość religijna i pojęcie świętej wojny, ale rzadko wpływało to na dokonywane przez nich wybory i podejmowane działania.

W latach po śmierci Cyda upadło państwo Banu Hud. Królowie Aragonii stopniowo okrążali Saragossę, a na wschodzie hrabiowie Barcelony i Urgell zaczęli podbijać ziemie wokół Lleidy. Al-Musta'in II stawił im dzielny opór i w 1110 roku zginął w bitwie pod Tudelą, stając się w oczach swoich poddanych mudżahidem i męczennikiem. Coraz bardziej zaniepokojona rozwojem wydarzeń ludność Saragossy naciskała na jego syna i następcę Imada ad-Dawlę, by przestał zawierać sojusze z chrześcijańskimi władcami, ale jeśli jego państwo miało przetrwać, bezbronnemu władcy pozostał niewielki wybór. A więc gdy pierścień Aragończyków się zaciskał, zniecierpliwiony lud obalił Imada i zwrócił się do Almorawidów, którzy wówczas sprawowali kontrolę nad Al-Andalus, z petycją, by przysłali im namiestnika.

Imad ad-Dawla uciekł do twierdzy Rueda de Jalón, leżącej około pięćdziesięciu kilometrów na zachód od Saragossy, zabierając ze sobą skarbiec i pałacową bibliotekę. Stamtąd prowadził przy wsparciu Kastylii wojnę z Almorawidami. Tymczasem niezmordowany król Alfons I zwany Walecznym zajmował miasto za miastem. W 1118 roku poddała mu się również Saragossa, ale chociaż przyznał jej mieszkańcom dobre warunki, które skłoniły wielu zwykłych muzułmanów do pozostania, kulturalna i religijna elita wybrała uchodźstwo na południu, na ziemiach we władaniu Almorawidów. Do czasu swojej śmierci w 1134 roku Alfons podbił prawie cały taifat.

Godnym uwagi wyjątkiem był Imad ad-Dawla, który stawiał czoło podbojowi w swej fortecy na urwisku nad rzeką Jalón. Kiedy w 1130 roku zmarł, jego syn i spadkobierca Sajf ad-Dawla (dla chrześcijan „król Zafadola") podporządkował się Alfonsowi VII, władcy Kastylii i Leónu, w zamian za panowanie nad Toledo. Ostatni z dumnej linii Banu Hud przez

pozostałych mu szesnaście lat był ozdobą dworu władcy Leónu i dowódcą wypraw przeciw swoim współwyznawcom, Almorawidom. Zakończył życie w roku 1146, zamordowany – ku wielkiej irytacji Alfonsa VII – podczas sporu ze swymi chrześcijańskimi sojusznikami, który wybuchł, gdy Ad-Dawla próbował wykroić dla siebie nowe państewko na ziemiach na południe od Gwadalkiwiru, akurat w czasie, kiedy zaczęła się rozpadać potęga Almorawidów.

19

Straszny, szybki miecz

Poza niemal bezkrwawym zajęciem przez Alfonsa VI Toledo i krótką okupacją Walencji przez Cyda taifaty niszczyli nie chrześcijańscy agresorzy, ale raczej współbracia w wierze. W latach siedemdziesiątych XI wieku, kiedy Alfons VI, król Kastylii i Leónu, wzmógł napór na taifaty, najeżdżając na ich ziemie, podżegając je do walk wewnętrznych i żądając coraz większego pariasu, desperacja i rozpacz, które od dawna czuły rzesze zwykłych muzułmanów, dopadły również elity. Władcy taifatów mogli nadal grać na lutniach, kiedy płonęły ich Rzymy, ale ta gra stawała się coraz bardziej nieskładna. Zależność od pomocy wojskowej państw chrześcijańskich i płacenie na ich rzecz trybutu sprawiły, że w oczach ulemów stali się oni de facto zimmi chrześcijan, bez islamskiej legitymizacji swojej władzy. Jednoczący ideał kalifatu rozwiał się i wobec jego braku władcy taifatów byli zaledwie wymiennymi przywódcami, którzy – chociaż pozowali na mocarzy – pozostawali słabeuszami. Coimbra, Barbastro i Toledo wpadły w ręce chrześcijan, poddani przeciwstawiali się swoim suwerenom, oportunistyczni wezyrowie knuli intrygi z wrogami, religijne mieszczaństwo stawiało opór, a same miasta były rozdarte między stronnictwa lojalne wobec rywalizujących ze sobą władców.

Tymczasem władcy taifatów oddawali się frywolnym i niemoralnym uciechom: piciu wina, słuchaniu poezji, uprawianiu seksu i studiowaniu nauk pogańskich, a nadto mecenasowali chrześcijanom i żydom i powierzali im wysokie funkcje na swoich dworach. Postępując wbrew przepisom Koranu, nakładali podatki na poddanych i dewaluowali waluty, co mocno uderzało w warstwy średnie – bastion ulemów – i niższe, a mimo to nie mogli zapewnić porządku i dobrobytu na swoich ziemiach. Najazdy pustoszyły ich kraje, a oni – zamiast się zjednoczyć – płacili chrześcijańskim armiom za ataki na swoich muzułmańskich rywali. Wydawało się, że każdy z nich wolałby, żeby przewagę zdobyli niewierni niż ich współbracia w wierze.

I chociaż nie robiono z mozarabów kozłów ofiarnych, rosło poczucie, że Al-Andalus powinna rozpocząć dżihad przeciwko najeźdźcom z północy, zwłaszcza że Alfons zgłaszał roszczenia do całego półwyspu. Niektórzy Andaluzyjczycy brali sprawy we własne ręce i przyłączali się do zbrojnych wypraw albo wstępowali do ribatów. Były to powstające wzdłuż granic z inicjatywy „państwowej" i prywatnej warowne klasztory, w których mogli na pewien czas osiąść zwykli muzułmanie, by pogrążyć się w pobożnej kontemplacji i walczyć w obronie *dar al-islam*. Jednak oprócz miejscowych ochotników i resztek armii kalifatu jedynymi wojownikami, na których mogli liczyć władcy taifatów, byli chrześcijańscy najemnicy z północy. Minęła era brania jeńców, a Berberowie przestali przybywać do Al-Andalus na służbę w armii.

A zatem do kogo mogli się zwrócić Andaluzyjczycy, gdy Kastylia i León powoli, ale stale zdobywały teren? Mieszkańcy północy doskonale wiedzieli o niechęci, jaką Andaluzyjczycy żywili wobec Berberów. Jeszcze w latach pięćdziesiątych XI wieku lud Toledo napisał do Ferdynanda I, że nie jest w stanie płacić sum, jakich żądał za ich obronę przed Saragossą, wywodząc: „gdybyśmy mogli zebrać tyle pieniędzy […], zapłacilibyśmy Berberom i sprowadzili ich, by rozwiązali nasze kłopoty", na co tamten odpowiedział z drwiną: „zawsze nas tym straszycie, ale to niemożliwe z powodu wrogości, która panuje między wami i nimi" [33].

Ale tak właśnie się stało. Już w roku 1081, kiedy Al-Mutawakkil z Badajoz poczuł, że władza nad państwem wymyka mu się z rąk, wysłał posłów do Afryki Północnej, by nawiązali kontakt z Jusufem Ibn Taszufinem, jednym z przywódców konfederacji rodów sanhadżyjskich z południowych obrzeży Sahary, który przejął kontrolę nad Maghrebem. W 1082 roku Al-Mu'tamid w ataku szału kazał ukrzyżować Żyda Ibn Szaliba, posła Alfonsa, po czym bojąc się odwetu, również on wezwał na pomoc tych Al-Murabitun, czyli Almorawidów.

Almorawidzi, groźni wojownicy w niebieskich zawojach, którzy od pokoleń żyli z atakowania lub ochrony karawan przewożących przez pustynię nad Morze Śródziemne afrykańskie złoto, niewolników i egzotyczne towary, dopiero w latach czterdziestych XI wieku porzucili pogaństwo i przyjęli islam. Pochodzenie ich nazwy ginie w mrokach dziejów, ale jej arabski rdzeń *r-b-t* odnosi się do wiązania lub krępowania i może mieć związek z noszonymi przez mężczyzn zawojami, poczuciem moralnego

obowiązku uczestniczenia w świętej wojnie lub z ribatami na południowo-zachodniej Saharze, które początkowo były ich bazami. Misjonarze, którzy ich nawracali na islam, a w szczególności Abd Allah Ibn Jasin, byli wyznawcami skrajnie konserwatywnego malikizmu i marzyli o stworzeniu rewolucyjnego ruchu, który narzuciłby całemu regionowi surowe sunnickie rządy.

Pełni charakterystycznego dla świeżo nawróconych zapału i natchnieni pragnieniem ustanowienia „czystego" islamu, ściśle przestrzegający ascetycznej ortodoksji członkowie plemienia Lamtuna, którzy stanowili jądro tego ruchu, byli uosobieniem determinacji i moralnej pewności, co wraz ze spartańskim trybem życia czyniło z nich budzących strach przeciwników. Nomadzi ci z entuzjazmem rozpoczęli wojnę ze swymi pogańskimi sąsiadami, a ich bojowy etos w połączeniu z religijną misją stał się ideologią, która podkreślała obowiązek prowadzenia walki o moralność, włącznie ze świętą wojną. Dżihad był ich racją bytu i podstawowym zadaniem. W latach pięćdziesiątych XI wieku wyłonili się z pustyni, zajęli Maghreb, obalili berberskie państwa, które powstały po upadku kalifatu, i u podnóża wysokich gór Atlasu w środkowym Maroku założyli stolicę o nazwie Marrakesz. W 1086 roku pod wodzą niewykształconego, ale wybitnie zdolnego i charyzmatycznego sułtana Jusufa Ibn Taszufina przeprawili się przez Cieśninę Gibraltarską do Al-Andalus, rzekomo po to, by uchronić jej ziemie przed chrześcijańskim podbojem.

Początkowo Ibn Taszufin wcale nie palił się do tej wyprawy. Bez względu na to, jakie były jego prawdziwe zamiary, przekonał się do tego dopiero po upadku Toledo, kiedy władcy pozostałych taifatów zaczęli zgodnym chórem błagać go o pomoc i gdy delegacja ulemów zachęciła go do działania, dowodząc, że przy biernej postawie Almorawidów Ar-Rum („Rzymianie", czyli chrześcijanie) dokonają podboju Al-Andalus. Trzeba tu zaznaczyć, że władcy taifatów nie rozpaczali po upadku Toledo z powodów religijnych ani sentymentalnych, lecz dlatego, że „cesarz dwóch religii" nie uważał ich już za ludzi niezbędnych.

Z tego powodu nawet ci, którzy byli od dawna zapiekłymi wrogami – Abbadydzi z Sewilli i Zirydzi z Grenady – odłożyli tymczasowo na bok spory, by wspólnie przeciwstawić się potędze Kastylii i Leónu. Mimo to władcy taifatów nie mieli złudzeń co do ostatecznych intencji Almorawidów i zagrożenia, jakim było zwrócenie się do nich po pomoc. Al-Mu'tamid z Sewilli, zapytany o to, czy uważa wezwanie Jusufa Ibn Taszu-

fina za słuszne, odparł ironicznie: „Lepiej być poganiaczem wielbłądów [u Jusufa] niż świniarzem [u Alfonsa]” [34]. Gdy do króla Kastylii i Leónu dotarły słuchy o apelu władców taifatów, wysłał do Jusufa oficjalny list w świetnej kancelaryjnej arabszczyźnie, w którym wyzywał go na walkę i przyrzekał, że rozgromi go albo w Al-Andalus, albo w Maghrebie. Jusuf nawet nie zniżył się do podyktowania pisemnej odpowiedzi, tylko poinstruował swoich posłów, by powiedzieli Alfonsowi: „Zobaczysz, co się zdarzy…” [35].

A więc stało się tak, że w piątek 23 października 1086 roku władcy taifatów wraz ze swoimi armiami oddali się, choć niechętnie, pod komendę Jusufa Ibn Taszufina i dołączyli do sił Almorawidów, ich berberskich klientów i subsaharyjskich niewolników. Zastępy wojowników jadących na koniach, dromaderach i słoniach oraz legiony piechurów maszerujących w takt bębnów starły się z armią Leónu. Odparły szarżę jazdy Alfonsa, po czym przeszły do kontrataku, zdobyły jego tabory, wycięły w pień rycerzy, a jego samego zmusiły do ucieczki z pola bitwy. Dla uczczenia zwycięstwa zebrano głowy tysięcy poległych chrześcijan i włożono na wozy, które ruszyły w objazd po większych miastach Al-Andalus i Maghrebu. Radowała się ludność Al-Andalus i ulemowie, a poeci tworzyli ody do zwycięzców, ale ten makabryczny obwoźny spektakl miał złowieszczy podtekst, który był ostrzeżeniem nie tyle dla chrześcijan, ile dla miejscowych muzułmanów przed konsekwencjami stawiania oporu Ibn Taszufinowi. Jednak chociaż władcy taifatów mogli z tego powodu podchodzić ostrożnie do wyniku bitwy, wydawało się, że są bezpieczni, przynajmniej na razie, Jusuf bowiem, zamiast wykorzystać przewagę i ruszyć na Toledo, zabrał swoje wojsko z powrotem do Afryki.

W tej sytuacji Alfons doszedł szybko do siebie, chrześcijanie ponownie zaczęli się domagać trybutu, a władcy taifatów wrócili do knucia intryg przeciwko sobie nawzajem i lekceważenia poddanych. Wtedy ulemowie raz jeszcze poprosili Jusufa – który teraz tytułował się *amir al-muslimin* („emirem/księciem muzułmanów”), czyli, podobnie jak Alfons, suwerenem wszystkich wiernych – o interwencję.

W 1088 roku Almorawidzi ponownie przeprawili się przez cieśninę i zwoławszy władców taifatów, oblegli Aledo, chrześcijańską twierdzę nieopodal Murcji. Wskutek walk wewnętrznych między Andaluzyjczykami oblężenie się nie powiodło, co jeszcze bardziej zdyskredytowało w oczach Jusufa lokalnych muzułmańskich przywódców. A zatem gdy w 1090 roku

przybył tam po raz trzeci, wrócił już na dobre. Z punktu widzenia Jusufa i andaluzyjskich ulemów powrót władców taifatów do dawnych złych praktyk potwierdzał, że ich władza jest bezprawna i kwalifikuje się do tego, by uznać ją za zdradę. W tym celu koalicja andaluzyjskich prawników wydała fatwę, która unieważniała wszystkie traktaty zawarte przez Jusufa z panami taifatów i stwierdzała, że jego obowiązkiem jest ich detronizacja. Aby nie budziło to niczyich wątpliwości, Jusuf przesłał ją do zatwierdzenia głównym autorytetom na islamskim Wschodzie, w tym Abu Bakrowi at-Turtusziemu (który sam był uchodźcą z Al-Andalus) oraz wielkiemu filozofowi i teologowi Abu Hamidowi al-Ghazalemu. Dzięki temu mógł się przedstawiać nie jako uzurpator podbijający braci w wierze, tylko jako prawowity wyzwoliciel andaluzyjskich wiernych. Hasło polityczne Almorawidów było proste, ale przemawiało do ludzi: „szerzenie prawości, usunięcie niesprawiedliwości i likwidacja bezprawnie nałożonych podatków” – populistyczna deklaracja, że przywrócą Al-Andalus wielkość, która podobała się zarówno konserwatywnym ulemom, jak i zdesperowanemu i rozczarowanemu dotychczasowymi rządami pospólstwu [36].

Uzbrojony w taki oręż, Jusuf po powrocie do Al-Andalus stanął twarzą w twarz ze wszystkimi niewdzięcznymi władcami taifatów po kolei i zażądał od nich abdykacji, grożąc, że jeśli tego nie zrobią, narażą się na jego słuszny gniew. Wszyscy się w końcu poddali; niektórych ułaskawił, innych kazał zgładzić, a jeszcze innych wysłał jako więźniów do Aghmatu, leżącego nieco na południe od Marrakeszu. Kilku zdradzili właśni poddani, z radością przekazując ich Almorawidom albo przyłączając się do prowadzonego przez Jusufa podboju. Ale nie ze wszystkimi poszło tak łatwo. Na przykład Al-Mu’tamid zdecydowany był przetrzymać najazd, nawet gdyby miało to oznaczać podporządkowanie się Alfonsowi. Siły Abbadydów stawiły zażarty opór w Kordobie, podczas obrony której zginął syn Al-Mu’tamida, Abu al-Fatah, i w Sewilli, gdzie sam Al-Mu’tamid wytrzymywał ciężkie oblężenie do września 1091 roku, kiedy miasto zostało zdobyte.

I tak padały taifaty jeden po drugim, aż w końcu pozostały tylko Walencja pod panowaniem Cyda i Saragossa pod władzą Banu Hud. Do 1110 roku w rękach Almorawidów znalazła się cała muzułmańska Al-Andalus, ale wtedy nie żyli już ani Alfons VI, ani jego nemezis, Jusuf Ibn Taszufin. Po śmierci emira w roku 1106, za rządów jego syna, Alego Ibn Jusufa, Al-Andalus została przyłączona do imperium, którego stolicą był Marrakesz. Sewilli przypadł tytuł stolicy regionu. Islam na półwyspie został ponownie

zjednoczony i odzyskał dawny status, a przynajmniej tak mogło się wydawać. Dwa lata później siły Almorawidów zadały Kastylii i Leónowi kolejny druzgocący cios, tym razem pod Uclés, na wschód od Toledo.

Wśród wielu ofiar tej bitwy znalazł się Sancho, nieślubny syn Alfonsa VI, owoc jego romansu z Sajjidą, wdową po Abu al-Fatahu z Kordoby, która po śmierci męża poległego w obronie miasta znalazła schronienie w królestwie, a potem w ramionach Alfonsa. Jako jedyna z jego ośmiu żon i kochanek urodziła mu syna. Szesnastoletni Sancho uszedł wprawdzie z bitwy pod Uclés z życiem, ale został zabity przez muzułmańskich mieszkańców wioski, przez którą przejeżdżał w drodze powrotnej do domu. Wkrótce potem córki Alfonsa, Urraka i Teresa, które odziedziczyły jego ziemie, zaczęły walczyć o władzę i na chrześcijańskiej północy ponownie rozgorzała wojna domowa.

Chrześcijańskie królestwa miały szczęście, że Almorawidzi i tym razem nie poszli za ciosem. Historycy zachodzą w głowę, dlaczego nie zajęli wówczas Toledo, ale wydaje się, że brak zainteresowania tym miastem wynikał z tego, iż zdawali sobie sprawę z własnych słabości. Byli obcą armią na obcym terytorium, więc nie mieli skąd brać uzupełnień w przypadku wielkich strat i nie mogli ryzykować utraty tego, co już zdobyli. Poza tym władza Almorawidów zarówno nad Maghrebem, jak i nad Al-Andalus była niezwykle słaba. Spoczywała ona wyłącznie w rękach członków dynastii panującej i sprawowana była poprzez mianowanie dzieci i krewnych na kluczowe stanowiska w wojsku i administracji. Ale nawet oni nie wykazywali się solidarnością, więc rywalizacja i intrygi rodzinne były stałym zagrożeniem.

Almorawidzi mimo wszystko doprowadzili do przenicowania muzułmańskiej Hiszpanii. Ich elita, w której dominującą pozycję mieli członkowie rodziny Ibn Taszufina i która niemal w całości składała się z ludzi z ich plemienia, Lamtuny, rządziła Al-Andalus jako odrębna kasta. Mówili swoim językiem, podlegali swoim prawom i nadal nosili zawoje – oznakę swego statusu. Tylko niewielu osiedliło się w Al-Andalus, ale ci nieliczni, którzy się na to zdecydowali, razem ze swoimi klientami i afrykańskimi niewolnikami, szybko dorobili się opinii wyniosłych despotów.

Jednak podobnie jak w Maghrebie Almorawidzi zdawali sobie sprawę, że nie mogą rządzić bez współpracy z miejscową elitą religijną, która uznała ich rygorystyczną interpretację prawa malikickiego za odświeżającą

zmianę po jego swobodnym traktowaniu przez władców taifatów. Tak więc zwycięstwo Almorawidów można postrzegać jako tryumf pietystycznie odnoszącego się do malikizmu miejskiego patrycjatu, który od upadku kalifatu walczył o władzę z panami taifatów. W miastach rządy sprawowały rady, składające się w połowie z Almorawidów, w połowie z miejscowych autorytetów religijnych. Sprawy cywilne pozostawiano przeważnie w rękach rdzennych mieszkańców Al-Andalus, zazwyczaj kadich, natomiast władzę nad wojskiem dzierżyli członkowie rodu Taszufina.

Zarówno wśród późniejszych historyków muzułmańskich, jak i współczesnych naukowców Almorawidzi zyskali sobie reputację purytańskich fundamentalistów, zwłaszcza jeśli chodzi o ich stosunek do chrześcijan i żydów. Pod ich panowaniem na zimmich nałożono wyższe podatki, zgodnie z „paktem Umara" nakazano nosić odróżniające ich od muzułmanów stroje i zachowywać się powściągliwie i pokornie. W zasadzie zimmi powinni znać swoje miejsce, chociaż mimo całej swej surowości Almorawidzi nadal zatrudniali żydowskich wezyrów i chrześcijańskich dowódców wojskowych. Gdy zmieniły się czasy, niektórzy andaluzyjscy Żydzi wyemigrowali na ziemie chrześcijańskie, ale wielu pozostało. I chociaż żydowskie społeczności w Grenadzie i Kordobie niemal zniknęły, akademia rabinacka w Lucenie wciąż dobrze prosperowała.

Almorawidzi rzadko posuwali się do – jak można to określić – aktywnego prześladowania mniejszości etnicznych czy religijnych, a gdy już to robili – jak w przypadku masowego przesiedlenia w 1126 roku mozarabskiej ludności z regionu Gwadalkiwiru do Afryki Północnej – dokładali starań, by uzasadnić swoją politykę wymogami prawa islamskiego. Z drugiej strony, jeśli społeczności chrześcijańskie były traktowane niezgodnie z duchem tego prawa i krzywdzone, zarówno Almorawidzi, jak i andaluzyjskie sądownictwo interweniowali w ich obronie, czego przykładem jest usunięcie z urzędu i aresztowanie namiestnika Grenady, którego miejscowi chrześcijanie oskarżyli o znęcanie się nad nimi.

Z taką samą surowością odnosili się do swych muzułmańskich poddanych, a do niemalikickich szkół prawniczych oraz do ezoterycznych i mistycznych prądów islamu, które od dwóch stuleci zyskiwały coraz większą popularność w Al-Andalus, wręcz z otwartą wrogością. Przywiązani do ideału islamskiej jedności i świadomi potrzeby religijnej i politycznej legitymizacji swojego panowania, w 1098 roku podporządkowali się nominalnie abbasydzkiemu władcy Al-Mustazhirowi z Bagdadu – mario-

netce w rękach sprawujących kontrolę nad kalifatem środkowoazjatyckich Seldżuków – który w zamian za to oficjalnie nadał im tytuł swoich namiestników na Zachodzie.

W sumie almorawidzka polityka wobec niemuzułmanów wypływała nie tyle z niechętnego nastawienia do zimmich, ile ze ścisłego trzymania się litery islamskiego prawa, narzuconego przez nieskrępowanych teraz niczym fakihów, którzy stali się ostoją panujących. Wielu czołowych jurystów, wspieranych przez almorawidzką elitę, która dała im wolną rękę w administracji sądowej, i niepowstrzymywanych już przez liberalne i heterodoksyjne dwory władców taifatów, przyjęło bezkompromisowe podejście. Wpływy tych religijnych ortodoksów nie ograniczały się do Al-Andalus, bo jeszcze przed jej podbojem przez Ibn Taszufina zajmowali wysokie stanowiska na dworze w Marrakeszu.

Mianowani na kadich w całej Al-Andalus i w miastach Maghrebu konserwatywni andaluzyjscy juryści starali się narzucić ludności swoją nieelastyczną interpretację prawa. Poddawali ścisłej kontroli zachowania publiczne, karali rozwiązłość moralną, robili czystki w sądownictwie i zażarcie krytykowali prace uczonych z konkurencyjnych wobec nich szkół teologicznych, na przykład Ibn Hazma, oraz pisma ezoteryków w rodzaju Al-Ghazalego. Książki ich obu publicznie palono. Urodzony w roku 1058 w Chorasanie Abu Hamid Muhammad al-Ghazali był jednym z najbardziej oryginalnych i wpływowych uczonych islamskich, słynącym zarówno z ataków na filozofię, jak i zamiłowania do sufickiego mistycyzmu, czym naraził się na wrogość konserwatywnych malikitów. Andaluzyjscy ulemowie zyskali sobie tak dobrą reputację, że gdy Ijad Ibn Musa z Ceuty (zwany Al-Kadim Ijadem, czyli „sędzią Ijadem”), który miał się stać największym malikickim uczonym swoich czasów, rozpoczął studia teologiczne, udał się w poszukiwaniu mistrzów nie na Wschód, lecz właśnie do nich.

Pisane do niedawna historie średniowiecznej Hiszpanii niemal jednogłośnie przedstawiały Almorawidów jako „nietolerancyjnych”, „fundamentalistów” i „purytanów” – ponurych, nastawionych antyintelektualnie filistrów, którzy zniszczyli tryskającą życiem kulturę okresu taifatów. Autorzy tych opinii bezkrytycznie przyjmowali antyberberskie i antyalmorawidzkie uprzedzenia późniejszych autorów andaluzyjskich, którzy oczerniali i ignorowali związek tej dynastii z kulturą albo go nie rozumieli. Tymczasem Almorawidzi hojnie łożyli na kulturę, tyle że wspierali przeważnie teologię

i prawo malikickie, i z tego powodu zachodni historycy nie uznawali ich intelektualnych osiągnięć.

Podczas ich rządów i tuż po nich pojawiło się w Al-Andalus kilka ważnych postaci, między innymi Abu Bakr Ibn al-Arabi i Muhammad Ibn Badżdża. Ibn al-Arabi znany był z prób pogodzenia malikizmu z mistycyzmem Al-Ghazalego, natomiast Ibn Badżdża („Avempace") był autorem wpływowych dzieł z zakresu medycyny, botaniki i astronomii. Jednak w atmosferze ścisłej ortodoksji okresu Almorawidów trzeba było zachowywać ostrożność i wielu uczonych stąpało po cienkiej linie odgraniczającej uznanie od potępienia. Nawet szeroko podziwiani myśliciele, tacy jak Ibn Badżdża, mogli zostać oskarżeni o herezję i czasami nagle zrehabilitowani. Ich uczniowie, na przykład Ibn Tufajl czy Ibn Ruszd, tworzyli zadziwiająco nowatorskie dzieła filozoficzne i chociaż napisali je za panowania Almohadów, którzy doszli do władzy w latach czterdziestych XII wieku, były one w dużym stopniu dziedzictwem racjonalizmu i malikizmu epoki Almorawidów.

Mimo gwałtownych zmian, do których doszło w tym okresie, nadal bujnie kwitło życie w miastach i rozwijał się handel, dzięki ogromnej produkcji rolnej Al-Andalus i dużej liczbie jej ludności, co stwarzało stabilny rynek wewnętrzny dla wytworów rzemiosła i przemysłu. Imperium Almorawidów sięgało w głąb Afryki Środkowej i pod ich panowaniem wzrósł napływ złota z delty Nigru, które napędzało andaluzyjską gospodarkę. Bite przez nich złote dinary stały się w krajach zachodniośródziemnomorskich tym, czym teraz są dolary. Były wszędzie uznawane za dobrą walutę i chętnie przyjmowane. Chrześcijańscy władcy szybko zaczęli produkować ich imitacje – nazywane *morabetís* lub *maravedís* – z autentycznymi arabskimi albo naśladującymi arabskie napisami. Za Almorawidów zmniejszył się trybut płacony chrześcijańskim królom, prawie zamarł handel z północą, a gospodarka nastawiła się na eksport do Maghrebu, który był prawdziwym centrum ich imperium. Po roku 1100 pieniądze z Al-Andalus przeznaczano na wsparcie Almorawidów w tłumieniu powstań, które zaczęły wybuchać w Afryce Północnej i które jeszcze bardziej skomplikowały współpracę między rdzennymi ludami z tych terenów i ich nowymi władcami oraz obnażyły kolonialne zapędy tych drugich.

To, że Al-Andalus pełni tylko pomocniczą rolę, stało się jasne za słabych rządów syna i następcy Jusufa, Alego Ibn Jusufa. Był on dzieckiem chrze-

ścijańskiej niewolnicy i wychowano go nie jak pustynnego wojownika, lecz jak wychuchanego miejskiego księcia. Nie miał ani charyzmy, ani zdolności swego ojca. Usadowiony w Marrakeszu jako „wódz wiernych", rzadko stamtąd wyjeżdżał i odwiedził Al-Andalus zaledwie cztery razy, zostawiając ją w rękach swego brata, Tamima, a później własnego syna, Taszufina.

Pomimo dezorganizacji państw chrześcijańskich kampanie przeciw Leónowi miały niewielkie znaczenie, nawet jeśli były zwycięskie. Po zajęciu przez Alfonsa I, króla Aragonii i Nawarry (Pampeluny), w 1118 roku miasta Saragossy straty zaczęły się piętrzyć. Zanim Alfons zginął, gdy kierując oblężeniem Fragi w roku 1134, został trafiony strzałą w oko przez muzułmańskiego łucznika, podbił cały taifat ze stolicą w Saragossie. Sytuację pogorszyło jeszcze to, że aragoński król, chcąc pokazać swą siłę i uprzedzić León, w 1125 roku zapuścił się głęboko na muzułmańskie południe. Pod koniec lat trzydziestych XII wieku i León przeszedł do ofensywy, a w 1144 roku jego armia dotarła aż do Kordoby.

Chociaż w 1125 roku Alfons I nie zagarnął ani piędzi terytorium Almorawidów, jego wyprawa obnażyła ich słabość, a poza tym przyczyniła się do wzrostu napięć między andaluzyjskimi muzułmanami i chrześcijanami. Wydawało się, że ci drudzy weszli w zmowę z Alfonsem, bo duża ich liczba podążyła za jego wojskiem do Aragonii i osiadła w byłym taifacie Saragossy. Ten akt zdrady unieważnił w oczach Almorawidów status chrześcijan jako zimmich i w następnym roku doprowadził do przymusowego przesiedlenia pozostałych mozarabów do Maroka. Chociaż akcję tę przeprowadzono z rozkazu rozwścieczonego Alego Ibn Jusufa, będącą jej podstawą prawną fatwę wydał Muhammad Ibn Ruszd, andaluzyjski jurysta z Kordoby, który zabiegał o to, by Ali zastosował się do jego zalecenia.

Innymi słowy, to wygnanie jest dowodem „nietolerancji" Andaluzyjczyków, nie Almorawidów. Ironią losu przesiedleni mozarabowie stali się integralną częścią państwa i służyli w armii Almorawidów podczas walk z miejscowymi plemionami, które powstały przeciw nim. Odegrali w tym tak ważną rolę, że ich wodza, katalońskiego rycerza zwanego Przywróconym, który został pojmany podczas osobnej kampanii w latach trzydziestych XII wieku, mianowano dowódcą wojsk Alego w Maghrebie. To, że tak długo utrzymywali się przy władzy, Almorawidzi zawdzięczali głównie oddziałom składającym się z byłych chrześcijańskich jeńców i najemników. Ale „długo" nie znaczy bynajmniej „bardzo długo". Emirat stworzony przez Jusufa Ibn Taszufina przestał istnieć już w roku 1149.

20

Wiara i siła

Chociaż wielu Andaluzyjczyków było zmęczonych dekadenckimi, złymi rządami władców taifatów, większość traktowała zwrócenie się o pomoc do Almorawidów jedynie jako ostatnią deskę ratunku, i to tylko dlatego, że nakłaniali ją do tego pewni członkowie religijnej elity – fakihowie oraz, w coraz większym stopniu, święci mężowie, czyli mistycy, którzy zaczynali być dla pospólstwa twarzą islamu. A więc kiedy Almorawidzi szukali w fatwach usprawiedliwienia dla najazdu na Al-Andalus, czynili tak nie tyle po to, by otoczyć podbój aurą pobożności, ile raczej dla wysondowania opinii Andaluzyjczyków, czy chętnie powitają ich władzę i surową ideologię.

Głównym atutem Almorawidów było to, że mogli bronić Andaluzyjczyków przed chrześcijanami. A zatem kiedy po porażkach z lat dwudziestych XII wieku opinia publiczna zwróciła się przeciw Almorawidom, musieli na to zareagować malikiccy prawnicy, których siła zależała od społecznego uznania. Wtedy wielu bardziej umiarkowanych spośród nich wycofało swoje poparcie. Tyle że popularność malikickiej elity religijnej już spadała, bo zarówno część ulemów, jak i pospólstwo coraz bardziej pociągały sufizm i inne mistyczne odłamy islamu.

Te formy pobożności zdobywały zwolenników od początku X wieku, ponieważ wskutek nastrojów milenarystycznych ogarniających w owym czasie społeczności chrześcijańskie, muzułmańskie i żydowskie w krajach zachodniej Europy i śródziemnomorskich rozkwitał ezoteryzm. Andaluzyjscy asceci, którzy zaczęli tworzyć jądro religijnego i politycznego oporu wobec Almorawidów i wkrótce mieli ich usunąć, a do władzy doprowadzić Almohadów, opierali się na palonych przez tych pierwszych pracach Al-Ghazalego. Część z założonych przez prywatnych fundatorów ribatów, które wcześniej były ośrodkami propagującymi religijno-polityczny opór przeciw chrześcijanom i współpracującym z nimi muzułmanom, stała się teraz zarzewiem rebelii przeciw Almorawidom. Nie mając wyboru, muzułmanie, którzy przeciwstawiali się almorawidzkiemu panowaniu, szukali

sojuszników i obrońców wśród władców chrześcijańskich. Postrzegali swój świat polityczny i religijny nie w kategoriach starcia z chrześcijaństwem, lecz jako zderzenie przeciwstawnych wersji islamu.

Pierwsze otwarte bunty przeciw Almorawidom wybuchły w latach trzydziestych XII wieku; ludność miast powstała przeciw namiestnikom i wypędziła ich, a nielubianych kadich zabiła. W 1133 roku mieszkańcy Sewilli zwrócili się do Alfonsa VII, władcy Kastylii i Leónu, i zaproponowali, że zostaną jego lennikami pod rządami Sajfa ad-Dawli – ostatniego z linii Banu Hud z Saragossy, który jako „król Zafadola" przebywał w owym czasie na kastylijskim dworze – w zamian za uwolnienie ich spod jarzma drapieżnych Almorawidów. W 1144 roku Ahmad Ibn Kasi, chrześcijanin, który przeszedł na sufizm i był poborcą podatków dla Almorawidów, zajął fortecę koło Silves i ogłosił się „imamem". Stworzywszy „królestwo" podobnych mu buntowników, zwanych *muridun* („uczniowie"), pomaszerował na Sewillę. W tym czasie o andaluzyjską stolicę walczyły trzy ugupowania: almorawidzkiego namiestnika Al-Andalus Jahji Ibn Ghaniji, reakcyjnego malikickiego kadiego Abu Dża'fara Ibn Hamdina i stronnicy hudydzkiego emira Sajfa ad-Dawli. Podczas krótkiej okupacji miasta chrześcijańscy żołnierze z armii Sajfa ad-Dawli złupili Wielki Meczet, zdzierając większość jego cennych ozdób.

Chrześcijańscy władcy doskonale zdawali sobie sprawę z tej niechęci do Almorawidów i robili, co mogli, by ją wykorzystać. W latach trzydziestych XII wieku Alfons I aragoński opanował były taifat Saragossy i zaapelował do zwykłych muzułmanów, by pozostali na miejscu jako jego poddani. Obiecał im ochronę osobistą i majątkową, swobodę wyznania i możliwość dalszego stosowania się do wymogów islamskiego prawa, czyli praktycznie status zimmich pod panowaniem chrześcijan. Członkowie warstwy wyższej i elity kulturalnej, którzy mogli sobie pozwolić na opuszczenie stron rodzinnych, bo uprawiali poszukiwane gdzie indziej zawody, oraz ludzie bardzo pobożni, którzy nie mogli znieść rządów niewiernych, wyjechali, ale większość prostych ludzi – rzemieślników i rolników – posłuchała nowego władcy i stała się *mudadżdżan* („tymi, którzy pozostali", zwanymi po hiszpańsku *mudéjares*). Aczkolwiek rządy niewiernego mogły być im nie w smak, to jednak przyniosły wytchnienie od prawdziwej zmory wiejskiej ludności Andaluzji: najazdów chrześcijan i zwykłych awanturników.

Po śmierci bezdzietnego Alfonsa I w 1134 roku Aragonia pogrążyła się w walkach o sukcesję. Kryzys ten zakończył się ostatecznie dopiero w roku 1137, po zaręczynach Petroneli, córki brata Alfonsa, Ramira II, z dwudziestoczteroletnim hrabią Barcelony Rajmundem Berengarem IV. Położyły one podwaliny pod „Koronę Domu Aragonii" – dynastyczny związek hrabstwa Katalonii i królestwa Aragonii, który powstał w roku 1164, gdy syn Rajmunda Berengara i Petroneli, Alfons II, odziedziczył oba tytuły. Wcześniej Rajmund, doświadczony już władca, podjął dzieło Alfonsa I i dokończył podbój andaluzyjskich ziem leżących na północ od Ebro.

Tymczasem inni chrześcijańscy królowie też ruszyli do natarcia. W 1146 roku Alfons VII kastylijski zaatakował Kordobę i mimo zaciętego oporu, jaki stawił mu Jahja Ibn Ghanija, zmusił go do poddania się. Mówiono, że sam król uczestniczył w mszy odprawionej w Wielkim Meczecie. Ibn Ghanija zgodził się zarządzać miastem w imieniu Alfonsa, ale zaledwie cesarz odjechał, odnowił przysięgę wierności swojej dynastii. Jednak jej panowanie chyliło się już ku upadkowi. Zbuntowani Almohadzi zajmowali Afrykę Północną, trzebiąc w tryumfalnym pochodzie Almorawidów. Ich stolica, Marrakesz, padła latem 1146 roku i w tym samym roku siły Almohadów przeprawiły się po raz pierwszy do Al-Andalus.

Podczas gdy w islamskiej części Zachodu konsensus religijno-polityczny się kruszył, co prowadziło do tarć i buntów, w chrześcijańskiej się umacniał i jednoczył władców w dążeniu do wspólnego celu. Kościół stawał się samodzielną instytucją, po części dzięki reformom wprowadzonym w drugiej połowie XI wieku przez kongregację kluniacką. Uwalniał się spod wpływów świeckich władców i tworzył spójną ideologię, kodeks prawa kanonicznego i ramy instytucjonalne, które pozwalały papiestwu funkcjonować jako nadrzędna monarchia.

W 1095 roku Urban II, były mnich z Cluny, nakazując europejskim wojownikom zaprzestanie walk między sobą i przyjście z pomocą bizantyjskim braciom w wierze, których wschodnie posiadłości zajmowali Turcy seldżuccy, zainicjował niechcący ruch, który doprowadził do wypraw krzyżowych. Oznajmił im, że w zamian za to Bóg wybaczy im grzechy. Jego wezwanie do krucjaty, łącząc trzy filary ówczesnego chrześcijaństwa: pielgrzymkę, pokutę i świętą wojnę, sprawiło, że pospólstwo mogło dać ujście swoim apokaliptycznym nastrojom, a przepełnione bojowym duchem rycerstwo – rozpierającej je energii. W lipcu 1099 roku siły chrześcijańskie zdo-

były święte miasto Jerozolimę i oczyściły ją z muzułmanów, dokonując ich rzezi. Świat chrześcijański się radował.

Było to częścią szerszego procesu w chrześcijaństwie zachodnim. Poprawa klimatu, zwiększona produkcja rolna i wzrost liczby ludności skierowały europejski zaścianek na drogę wiodącą do postępu i dobrobytu. Zarówno jego centrum, jak i obrzeża (włącznie z kresowymi terenami Hiszpanii) zostały skolonizowane przez zakonników i niezależnych chłopów poszukujących nowej ziemi; w tempie niespotykanym od czasów cesarstwa rzymskiego powstawały też miasta, dzięki czemu rodziła się i szerzyła kultura miejska. Znowu wszedł do obiegu pieniądz, a wytwórstwo i handel zaczęły rywalizować z własnością ziemską jako źródła dobrobytu warstw wyższych. Miejskie republiki morskie – Wenecja, Piza, Genua i Amalfi – zaczęły wysyłać na wody islamskie i bizantyjskie statki, których załogi kupowały lub przechwytywały przyprawy, luksusowe i egzotyczne towary, sprzedawane następnie coraz bardziej zasobnemu w gotówkę rycerstwu i wyższemu duchowieństwu w krajach katolickich.

Ludzie – zarówno pospólstwo, jak i elita – stali się bardziej mobilni i „światowi". Pielgrzymowali przez kraje chrześcijańskie do grobu Świętego Jakuba, „pogromcy muzułmanów", w Composteli albo przez morze do znajdującej się pod panowaniem muzułmańskim Ziemi Świętej. Wzrost liczby ludności i związane z tym poszukiwanie nowych źródeł zasobów naturalnych powodowały niepokoje, zwłaszcza w zmarginalizowanych dołach społecznych, podobnie jak wieczny głód ziemi wśród elity. Zarysowująca się groźba buntu ludzi pozbawionych środków do życia oraz żarliwość religijna chrześcijaństwa, które w końcu przeniknęło do niższych warstw społeczeństwa, stały się pożywką dla milenaryzmu przejawiającego się w protorewolucyjnym wrzeniu, apokaliptycznych wizjach i pogromach Żydów.

Większość europejskich chrześcijan nie miała bladego pojęcia o islamie, ale była coraz bardziej przekonana, że zwyciężenie go jest ich misją, a cudowne zdobycie Jerozolimy było w ich oczach namacalnym dowodem Bożej łaski. Po tym sukcesie Europę ogarnął krucjatowy zapał, a Bernard z Clairvaux, zakonnik cysterski, którego słowa pieściły uszy papieży i królów, propagował wizerunek wiary, w którym wojna z wszelkimi niewiernymi w celu rozszerzenia panowania chrześcijaństwa była rzeczą cnotliwą i chwalebną. Pisał też z uznaniem o „nowym rycerstwie", czyli zakonach rycerskich, takich jak templariusze czy szpitalnicy. Zakony te, założone

w Jerozolimie dla ochrony pielgrzymów, łączyły etos rycerski z chrześcijańską cnotą i monastyczną dyscypliną, służąc Kościołowi i jego władcy, papieżowi.

Królowie i książęta chrześcijańskiej Hiszpanii szybko docenili potencjał ruchu krucjatowego. Sześć lat przed wezwaniem do wyprawy krzyżowej Urban II zachęcał chrześcijańskich wojowników, by przyłączyli się do katalońskiej kampanii przeciw muzułmańskiej Tarragonie, obiecując tym, którzy wysłuchają jego apelu, odpuszczenie grzechów, a gdy po synodzie w Clermont z 1095 roku rozpoczął inwazję nazwaną później pierwszą wyprawą krzyżową, w specjalnym liście pozwolił hiszpańskim rycerzom spełnić przysięgę rozprawy z islamem na półwyspie zamiast w Ziemi Świętej. Hiszpańscy władcy nie omieszkali tego wykorzystać i – w celu przyciągnięcia rycerzy z innych krajów i uzyskania od Kościoła wsparcia finansowego – od XII wieku zabiegali o uznanie prowadzonych przez siebie kampanii za krucjaty.

Alfons Henryk, Alfons VII, Rajmund Berengar IV i Alfons I aragoński wspierali templariuszy i szpitalników, przekazując im ziemie i fortece na świeżo podbitych terytoriach. Dzięki temu pozyskiwali oddanych, będących stale w gotowości żołnierzy, którzy – w przeciwieństwie do rodzimej, wiecznie działającej na dwa fronty i skorej do buntu elity – w zasadzie dochowywali im wierności. Alfons I nawet sam założył dwa zakony, Zakon Świętego Zbawiciela z Monrealu i Bractwo Belchite. Szybko przestały istnieć, ale w drugiej połowie XII wieku założono w Kastylii i Leónie trzy lepiej prosperujące zakony: Alcántara, Calatrava i Santiago.

Zakony rycerskie nie tylko stanowiły przeciwwagę dla lokalnej elity, ale uzupełniały też kurczącą się liczbę osadników, których mieli do dyspozycji hiszpańscy królowie. W pierwszych fazach pochodu na południe władcy ci mogli korzystać z rosnących zasobów ludzkich swych górskich włości, ale im dalej się posuwali, tym trudniej było im znaleźć kolonistów. Wskutek tego nadawali zakonom rycerskim duże terytoria, niekiedy zamieszkane prawie wyłącznie przez muzułmanów. Jak na ironię, mistrzowie zakonów założonych do walki z niewiernymi wkrótce znaleźli się w sytuacji, w której musieli we własnym interesie bronić swoich muzułmańskich dzierżawców i wasali przed innymi chrześcijanami, zwłaszcza przed społecznościami osadników z północy, którzy też pojawili się na podbitych ziemiach.

Aby zwabić imigrantów do niebezpiecznej i niestabilnej strefy frontowej, chrześcijańscy władcy nadawali mieszkańcom zakładanych przez sie-

bie miast hojne przywileje. W odróżnieniu od mającego sztywną strukturę społeczeństwa feudalnego matecznika Europy, w którym zabraniano chłopom wstępowania do wojska, tutaj mieli oni obowiązek służby w formacjach piechoty lub jazdy lokalnych milicji. W zamian za to mogli zatrzymać piątą część łupów zdobytych podczas najazdów na terytorium wroga. Odważny wieśniak, któremu sprzyjało szczęście, mógł awansować z piechura na kawalerzystę, a w końcu uzyskać nobilitację. Osadników rekrutowano nawet z odległych Francji i Niemiec, ogłaszano też amnestię dla zbiegów i przestępców, którzy po odsłużeniu roku i jednego dnia w osadzie granicznej uzyskiwali wolność. Pod koniec XII wieku miejskie milicje na tych terenach odgrywały kluczową rolę w ich obronie i ekspansji na Al-Andalus. Chociaż walki między sobą zajmowały im tyle samo czasu co zmagania z muzułmanami, pomagało to zaszczepić hiszpańskim chrześcijanom przekonanie, że biorą udział w wielkiej rozprawie z islamem. W rezultacie społeczeństwo chrześcijańskiej Hiszpanii stało się społeczeństwem zorganizowanym dla potrzeb wojny.

Tak oto w połowie lat czterdziestych XII wieku powstały w Hiszpanii, innych krajach europejskich i na Wschodzie warunki sprzyjające obaleniu Almorawidów. W 1143 roku zmarł Ali Ibn Jusuf, syn i następca Jusufa Ibn Taszufina, któremu – mimo usilnych starań położenia kresu intrygom i rywalizacji we własnej rodzinie – nie udało się ustanowić instytucjonalnie stabilnego państwa ani zwalczyć buntu narastającego w jego taifacie. Tron objął jego syn, Taszufin Ibn Jusuf, który dowiódł swojej wartości jako dowódca wojskowy w Al-Andalus, ale zaledwie dwa lata później zginął podczas przygotowań do obrony przed Almohadami. Władzę objął jego syn, Ibrahim Ibn Jusuf, noszący tytuł „wodza wiernych”, wkrótce jednak został odsunięty, a jego miejsce zajął wuj, Ishak Ibn Ali.

Almohadzi wykorzystali nieoczekiwany obrót wydarzeń i zajęli Fez, a potem, w roku 1145, okrążyli Marrakesz. Miasto odpierało oblężenie przez dwa lata, po czym uległo siłom samozwańczego almohadzkiego kalifa, Abd al-Ma’muna. Po zdobyciu stolicy Almorawidów Ishaka oraz innych członków rodziny panującej złapano i zabito.

Natomiast w Al-Andalus zaczął się czas zwany drugim okresem taifatów i większe miasta ponownie stały się niepodległe, chrześcijańscy królowie kontynuowali zwycięski marsz na południe, a Jusuf Ibn Ghanija rozpaczliwie starał się utrzymać jądro almorawidzkich terytoriów wokół Kordoby,

Carmony i Jaén. To samo robił w leżącej trochę dalej na północy Murcji neomuwallad imieniem Muhammad Ibn Mardanisz, jeden z byłych dowódców wojsk Almorawidów, który chciał wykroić dla siebie państewko we wschodniej i północnej Al-Andalus.

Równie ważne okazały się wydarzenia, które rozgrywały się na islamskim Wschodzie. W 1144 roku seldżucki watażka Imad ad-Din Zengi, który był wyznawcą ideologii antyfrankijskiego dżihadu, zajął Edessę w Azji Mniejszej, stolicę pierwszego księstwa krzyżowców. W reakcji na to papież Eugeniusz III wezwał do drugiej krucjaty, co – w dużej mierze dzięki kazaniom Bernarda z Clairvaux – wzbudziło zainteresowanie wielu rycerzy w Anglii, Flandrii i innych północnych regionach. W 1147 roku Alfons portugalski namówił flotę krzyżowców, która płynęła wzdłuż atlantyckiego wybrzeża do Ziemi Świętej, by przyłączyła się do napaści na muzułmańską Lizbonę. W lipcu tego roku siły chrześcijańskie obległy miasto. Apele mieszkańców do przywódców sąsiednich muzułmańskich ziem pozostały bez echa, więc pod koniec października zgodzili się na dogodne warunki kapitulacji, które zaproponował im wspaniałomyślnie portugalski król. Mimo to armia krzyżowców przerwała mury, wtargnęła do miasta i wymordowała zarówno muzułmańską, jak i chrześcijańską ludność, włącznie z biskupem.

Zaledwie tydzień wcześniej do podobnych wydarzeń doszło w Almeríi, najważniejszym porcie południowej Al-Andalus. Pod koniec lipca 1147 roku Alfons VII podszedł ze swą armią, wzmocnioną posiłkami przysłanymi przez Garcíę Ramíreza z Nawarry i Rajmunda Berengara IV, pod mury miasta, a floty pizańska i genueńska, którym obiecano w zamian objęcie kontroli nad nim, zablokowały port. Ponieważ oblężenie się przeciągało, Alfons VII rozpoczął z mieszkańcami tajne negocjacje na temat warunków ich kapitulacji, ale kiedy Genueńczycy zwietrzyli tę zdradę, zajęli szturmem miasto i wycięli całą ludność w pień. Uszli z życiem tylko ci, którzy w porę zdołali się schronić w fortecy. Wielki niegdyś port został zniszczony i prawie pusty przeszedł pod władanie Kastylii i Genui.

Wtedy Rajmund Berengar postanowił zastosować to samo podejście wobec Tortosy, andaluzyjskiego portu położonego u ujścia Ebro. W lipcu 1148 roku, wspomagany przez templariuszy i Genueńczyków, którym obiecał w nagrodę po jednej trzeciej miasta, okrążył Tortosę na ziemi i morzu. Po pięciu miesiącach jej mieszkańcy, zmożeni głodem i nieustannym ostrzałem artyleryjskim, ustalili, że jeśli w ciągu miesiąca nikt nie przyjdzie

im z odsieczą, poddadzą się. I tak 30 grudnia Rajmund Berengar przejął kontrolę nad miastem, zaoferowawszy muzułmańskiej ludności takie same dogodne warunki kapitulacji, jakie trzydzieści lat wcześniej Alfons I zaproponował Saragossie.

Po odcięciu dolnej części doliny Ebro od morza w październiku następnego roku poddała się, mimo zażartego początkowo oporu, Lleida. W 1151 roku zwycięski hrabia i Alfons VII kastylijski zawarli w Tudilén traktat, w którym podzielili Półwysep Iberyjski, włącznie z niepodbitą jeszcze częścią Al-Andalus, na dwie strefy – wszystkie ziemie leżące poniżej Murcji miały przejść pod panowanie Kastylii i Leónu, a wszystkie leżące powyżej – pod władzę rządzonego przez Katalończyków królestwa Aragonii. Jednak podbój Al-Andalus był daleki od zakończenia. W następnych dziesięcioleciach Almohadzi mieli uczynić ją kluczową prowincją nowego kalifatu, jeszcze raz powstrzymując napór chrześcijaństwa i głęboko przekształcając społeczeństwo i kulturę islamskiej Hiszpanii.

21

Afrykański kalifat

Siłą, która w końcu obaliła Almorawidów, nie była coraz bardziej agresywna chrześcijańska północ ani niezadowoleni z ich rządów i zbuntowani przeciw nim Andaluzyjczycy, lecz samotny święty człowiek. Urodzony około 1080 roku w wiosce położonej w górach Antyatlasu w środkowym Maroku Muhammad Ibn Tumart kształcił się w Kordobie, po czym udał się na Wschód, do Aleksandrii, gdzie studiował pod kierunkiem At-Turtusziego i ponoć poznał samego Al-Ghazalego, od którego otrzymał błogosławieństwo. Teologia, którą stworzył, łączyła różne nurty islamu, w tym sunnizm, szyizm, charydżyzm i sufizm, w prostą całość o moralizatorskim wydźwięku. Po powrocie w 1116 lub 1117 roku do Maghrebu osiadł w górskiej dolinie Tinmallal na południe od Marrakeszu. Nauczał tam świeżo zislamizowanych mieszkańców Atlasu Wysokiego, roztaczając wizję religii, w której wychwalał berberską kulturę i pomniejszał główną rolę arabskiego Wschodu w islamie. Jego uczniowie zyskali sobie miano Al-Muwahiddun, czyli Almohadów, co oznacza prawdziwy, zjednoczony i bezkompromisowy monoteizm.

Gdyby nie śmierć Ibn Tumarta w 1130 roku, Almohadzi pozostaliby być może jeszcze jednym berberskim ruchem o wąskim zasięgu. Następcą ich twórcy został człowiek, który był jego prawą ręką – wywodzący się z algierskich Zanatów Abd al-Mu’min. Odegrał on wobec Ibn Tumarta taką samą rolę jak św. Paweł wobec Jezusa – przekształcił niejasne, skierowane do Berberów przesłanie w spójną i uniwersalną ideologię i przybrał najwyższą godność kalifa islamu, „wodza wiernych”. Almohadów, podobnie jak Almorawidów, tradycyjnie przedstawiano jako „fundamentalistów” i „purytanów”, ale żadna z tych etykietek do nich nie pasuje. Skupiony na ścisłym tawhidzie (monoteizmie) almohadyzm był syntetyczną wiarą, stworzoną w reakcji na warunki panujące na dwunastowiecznym islamskim Zachodzie, która miała w zamyśle jej głosicieli zastąpić przestarzały tradycyjny islam.

Aby zdobyć wyznawców spoza jej berberskiej kolebki, Abd al-Mu'min zarabizował ją (i sprokurował sobie arabski rodowód) oraz reklamował Tinmallal i grób Ibn Tumarta jako alternatywny wobec Mekki cel pielgrzymki. Almohadzi twierdzili, że ich wyznanie jest jedyną słuszną formą islamu – w istocie Abrahamowego monoteizmu – co skomplikowało ich stosunki nie tylko z chrześcijanami i żydami, ale także z większością ich muzułmańskich poddanych, którzy mieli się nawrócić na szczególną, głoszoną przez nich odmianę tawhidu.

Pierwszym celem, jaki postawił sobie Abd al-Mu'min, był demontaż chwiejącego się w posadach imperium Almorawidów. Cel ten osiągnął, gdy wiosną 1147 roku padł Marrakesz. Oczyszczono go brutalnie z obrońców i zwolenników poprzedniej dynastii; tysiące z nich, w tym ostatniego almorawidzkiego emira, Ishaka Ibn Alego, zabito. Abd al-Mu'min uczynił z miasta swoją nową stolicę, upamiętniając to wydarzenie zburzeniem religijnych obiektów wzniesionych przez pokonanych wrogów i postawieniem nowego meczetu piątkowego, Al-Kutubijji („sprzedawców książek"), przylegającego do pałacu emira, który zarekwirował. W 1151 roku jego siły ruszyły na wschód, odebrały nadmorskie miasta Maghrebu lokalnym władcom i odzyskały islamską Ifrikijję od normańskich królów Sycylii.

Almohadzi pojawili się w Al-Andalus już w 1145 roku na zaproszenie sufickiego buntownika Ibn Kasiego. Ale chociaż znaleźli zwolenników wśród skłaniających się do ezoteryzmu ulemów, nie mieli środków do dokonania inwazji na dużą skalę. Sytuacja zmieniła się po przechwyceniu przez nich afrykańskiej floty Almorawidów i założeniu dużej bazy morskiej oraz stoczni w Sali na wybrzeżu Atlantyku. W 1146 roku ich władzę uznały Kadyks i Jerez (Szarisz), a w 1147 zmusili do poddania się Sewillę. Po kapitulacji byłej stolicy Almorawidów nastąpiły krwawe represje wobec jej mieszkańców, przemoc, której ofiarami byli głównie, ale nie wyłącznie, chrześcijanie i żydzi. W tym momencie wzmógł się opór Andaluzyjczyków. Wprawdzie Grenada trzymała się aż do roku 1154, ale w 1157 siły Almohadów zagarnęły cały region na zachód i południe od Sewilli, a kulminacją tego podboju było zdobycie pod koniec roku znajdującej się w rękach Kastylijczyków Almeríi. Po umocnieniu się ich w ten sposób na półwyspie kalif Abd al-Mu'min przeprawił się przez cieśninę i założył kwaterę główną w Gibraltarze.

Bezpośrednim wyzwaniem, któremu Almohadzi musieli stawić czoło, był nie napór coraz bardziej pewnych siebie chrześcijańskich królestw, lecz wroga postawa ich współbraci muzułmanów, w tym andaluzyjskich watażków, już wcześniej usilnie próbujących obalić Almorawidów, oraz Banu Ghanija – pozostałości dynastii. Najważniejszym z tych pierwszych był Muhammad Ibn Mardanisz, pochodzący z Nawarry neomuwallad, były dowódca wojsk almorawidzkich, zwany przez chrześcijańskich kronikarzy Królem Wilkiem. W chaosie, który zapanował po upadku dynastii, wykroił on sobie własne państewko z ośrodkami w Murcji i Walencji. Istniało ono krótko, ale zanim zniknęło, Ibn Mardanisz bił własne monety, rozwijał infrastrukturę i utrzymywał kontakty handlowe z miastami w zachodniej części wybrzeża Morza Śródziemnego, zwłaszcza z kupcami z Pizy i Genui. Był on wyrazistą postacią – słynącym z męstwa wojownikiem, tęgim pijakiem i niezmordowanym kochankiem. Brutalny i pragmatyczny Król Wilk bardzo przypominał władców dawnych taifatów, bezwzględnych autokratów, którzy nie znosili najmniejszego oporu i przygniatali poddanych podatkami w celu podtrzymania władzy i przedłużenia istnienia swego rodu.

Podobnie jak owi władcy był bardzo zależny od wsparcia ze strony chrześcijan, którym płacił za to ogromny trybut. Wsparcia tego udzielali mu zarówno Rajmund Berengar IV, jak i Alfons VII kastylijski. Jego armia była tak ściśle zintegrowana z ich wojskami, że na przykład w 1158 roku poprowadził on chrześcijańską milicję Ávili przeciw Sewilli, która była andaluzyjską stolicą Almohadów. A zatem kiedy chrześcijańskie królestwa osłabły, osłabł też Ibn Mardanisz.

Po śmierci Alfonsa VII Kastylia i León przeszły pod panowanie jego dwóch spadkobierców, co wywołało wojnę między tymi królestwami, do której przyłączył się portugalski władca Alfons Henryk. Abd al-Mu’min zręcznie rozgrywał waśnie między nimi i pozyskał sojusznika w Leónie. Przeniósł bazę wypadową do Al-Andalus i ściągnąwszy posiłki ze świeżo podbitej Ifrikijji, rozszerzył swoje władanie nad półwyspem. Na 1163 zaplanował wielką inwazję, ale zachorował i zmarł na rok przed jej rozpoczęciem.

Jego syn, Abu Ja’kub Jusuf, szybko narzucił władzę buntującym się przeciw niemu braciom i stłumił rebelię wywołaną przez byłych berberskich stronników ojca. Zbyt późno uświadomili oni sobie, że rodzina Muminidów przejęła kontrolę nad ruchem Almohadów i że w polityce

liczyły się teraz nie sprawy ideologiczne, lecz interesy dynastii. Pokonawszy ten opór, Abu Ja'kub Jusuf wyprawił się do Al-Andalus na Ibn Mardanisza. W obliczu najazdu Almohadów Króla Wilka opuścili dotychczasowi sprzymierzeńcy; zmarł z przyczyn naturalnych w 1171 roku, tuż przed upadkiem swego państewka. Pragmatyczny Abu Ja'kub Jusuf przyjął kapitulację Hilala, syna Ibn Mardanisza, i dla przypieczętowania ich sojuszu pojął za żonę jedną z jego sióstr, a drugą wyswatał swemu synowi i spadkobiercy Abu Jusufowi Ja'kubowi. Będąc już niekwestionowanym władcą Al-Andalus, oficjalnie przybrał tytuł *amir al-mu'minin*, „książę wiernych".

Almohadzi przedstawiali swoje podboje jako dżihad, ale gdy przyszło do kontaktów z chrześcijanami, zza tej pozy pobożności wychynął nie mniejszy pragmatyzm niż ten, którym kierowali się ich andaluzyjscy przeciwnicy. Jako sojusznicy Ferdynanda II z Leónu wspierali jego kampanie, włącznie z najazdem na północną Kastylię. Ten odpłacił się tym samym, użyczając im swoich wojsk do operacji przeciw chrześcijańskim wrogom na południu. W dodatku do almohadzkiej armii zarówno w Hiszpanii, jak i w Afryce Północnej zaciągało się wielu chrześcijańskich najemników. Gdy Geraldo sem Pavor („nieustraszony"), bohater portugalskiej „rekonkwisty", popadł w niełaskę Alfonsa Henryka, Abu Ja'kub serdecznie powitał go w szeregach swoich wojsk, najpierw w Hiszpanii, a potem w Afryce Północnej, ale ostatecznie w roku 1174 kazał go ściąć, gdy nabrał podejrzeń, że chce on znowu zmienić stronę. W tej samej epoce wielmoża z Leónu, Fernando Rodríguez de Castro, przyłączył się do Almohadów walczących z jego rodakami, a piętnaście lat później jego syn, Pedro Fernández de Castro, udzielił im wsparcia w najazdach na Kastylię. Około roku 1198 po stronie Almohadów walczył w Maghrebie Sancho VII z Nawarry, by w ten sposób uzyskać ich wsparcie w wojnie z Kastylią. Natomiast w 1219 roku zaciągnął się do ich armii własny brat Alfonsa II, Piotr. W połowie XIII wieku, gdy zbliżał się już zmierzch dynastii, powiadano, że w samym Marrakeszu mieszkało około dwunastu tysięcy chrześcijańskich żołnierzy. Przetrwanie Almohadów, podobnie jak wcześniej Almorawidów, zaczęło zależeć od chrześcijańskich najemników.

W ostatniej ćwierci XII wieku nasiliła się wojna Almohadów z chrześcijańskimi władcami na szerokim pasie ziemi między Tagiem i Gwadalkiwirem, a w 1184 roku Abu Ja'kub rozpoczął wielką kampanię w celu odebrania leżącego w Portugalii miasta Santarém. Na jego nieszczęście Alfons

Henryk i Ferdynand II zawarli rozejm i wspólnie odnieśli miażdżące zwycięstwo nad jego siłami, a on sam został śmiertelnie ranny w tej bitwie. Po powrocie do Sewilli jego syn, Abu Jusuf Ja'kub, pospiesznie udał się do Marrakeszu i ogłosił się kalifem.

Mimo pozowania na krzyżowców chrześcijańscy królowie nawiązywali coraz ściślejsze kontakty dyplomatyczne z Almohadami. León pozostawał ich niestałym sprzymierzeńcem, Nawarra, inny rywal Kastylii, słała posłów do Sewilli, a w XIII wieku nawet angielski król Jan zaproponował im zawarcie sojuszu. Jako władcy Al-Andalus, Maghrebu i Ifrikijji, kontrolujący przy tym złote szlaki transsaharyjskie, Almohadzi mieli nadzór nad ogromną gospodarką, dzięki czemu umizgiwały się do nich potęgi handlowe Italii – Genua i Piza. Wysyłały do nich posłów, podpisywały z nimi traktaty, a w ich portach zakładały kolonie kupieckie. Chociaż papieże wzywali do krucjaty przeciw Almohadom, jednocześnie wymieniali listy z kalifem i wysyłali do Marrakeszu misje dyplomatyczne.

Zwykle postrzega się Almohadów jako reakcyjnych i nietolerancyjnych władców, którzy aktywnie prześladowali swoich chrześcijańskich i żydowskich poddanych. Twierdzono na przykład, że w Marrakeszu odrzucili oni złożone przez chrześcijan i żydów propozycje dżizji, oświadczając, że nie potrzebują pieniędzy. Podobno Abd al-Mu'min orzekł, że instytucja zimmich jest nieważna i chrześcijanie oraz żydzi muszą się nawrócić na islam albo wyjechać, co było radykalnym zerwaniem z ustalonym prawem islamskim. Około 1149 roku Kordoba stała się sceną prześladowań żydów, co skłoniło wielu z nich – najsłynniejszym był wielki filozof Musa Ibn Ubajd Allah Ibn Majmun (Mojżesz Majmonides) – do pozornego przejścia na islam i emigracji do Fezu, a następnie ucieczki do Egiptu, gdzie mogli się przyznać, że pozostali wyznawcami judaizmu. Musa Ibn Ezra, andaluzyjski poeta, napisał lament, w którym rozpaczał nad zniszczeniem społeczności żydowskich na półwyspie, ale ponieważ uciekł z Al-Andalus jeszcze w okresie panowania Almorawidów, jego słów nie można uznać za wiarygodne.

Chociaż niewątpliwie od czasu do czasu zdarzały się prześladowania i dochodziło do aktów przemocy, niszczenia synagog i przechodzenia żydów na islam, a wielu z nich uciekło na ziemie chrześcijańskie albo na islamski Wschód, za rządów następców Abd al-Mu'mina nie zmuszano ich już do zmiany wyznania ani nie dążono konsekwentnie do unieważnienia statusu zimmich. Niemniej jednak nacisk, jaki kładli Almohadzi na bardzo

surowe przestrzeganie zasad zimmi, podkreślając, że niewiernych powinno się upokarzać, na pewno ośmielał niektórych muzułmanów do stosowania wobec nich przemocy, ale prawdopodobnie wynikało to raczej z pobudek ekonomicznych niż religijnych. Podczas panowania Abu Ja'kuba Jusufa nie tylko żydzi, lecz również ci, którzy przeszli z judaizmu na islam, musieli nosić specjalne ubiory i obowiązywał ich zakaz wykonywania pewnych zawodów, co było echem podejrzeń, że ich konwersja jest tylko udawana i że nadal sekretnie praktykują swoją pierwotną wiarę. Niektórzy żydowscy konwertyci doszli jednak do wpływowych stanowisk i cieszyli się zaufaniem na dworze kalifa, a wiele dowodów świadczy o tym, że pod panowaniem Almohadów żydzi otwarcie kontynuowali swoje tradycje. W końcu, w latach dwudziestych XIII wieku, po oficjalnym odrzuceniu przez Muminidów almohadzkiej wiary, żydzi zostali w pełni zrehabilitowani jako ich poddani.

Polityka Almohadów wobec osób niebędących muzułmanami wynikała nie tyle z ich antyżydowskiego czy antychrześcijańskiego nastawienia, ile z rewolucyjnego charakteru ich wiary. Według nich pojawienie się Ibn Tumarta otworzyło nową epokę, w której wszyscy mieli przyjąć ich szczególną wersję monoteizmu. Nie wystarczyło być muzułmaninem, trzeba było być almohadem. Istniejące już meczety trzeba było albo przebudować, albo ponownie oczyścić, a kierunek, w którym zwracali się wierni podczas modlitwy, „poprawić" zgodnie z ich kryteriami. Muzułmanom, którzy się do tego – przynajmniej otwarcie – nie stosowali, groziło, że zostaną uznani za apostatów i staną się celem dżihadu. W rezultacie z kalifatu Almohadów uciekło też i powróciło do sunnickiego islamu wielu ortodoksyjnych muzułmanów.

Przekonanie Almohadów, że wzrost ich potęgi jest zaraniem nowej ery, znalazło odzwierciedlenie w bitych przez nich monetach. Chociaż nadal wypuszczali na rynek okrągłe złote dinary w stylu Almorawidów, srebrnym dirhemom nadali kwadratowy kształt, co było radykalnym odejściem od ustalonych norm. Co więcej, ani na jednych, ani na drugich nie było dat, a na większości nawet imienia władcy, za którego rządów je bito. W tej nowej erze postrzegano czas i przemijające okresy panowania poszczególnych władców jako sprawy nieistotne, a napisy na monetach przypominały o tym, że Bóg jest jeden i że Mahdi pełni rolę imama. Dzięki wysokiej jakości kruszcu, z jakiego je wykonywano, monety te stały się standardowym środkiem płatniczym w Maghrebie, Al-Andalus i innych krajach

zachodniej części basenu Morza Śródziemnego, a przy tym umacniały i propagowały rewolucyjne wyznanie. Podobną funkcję pełniły ogromne jedwabne, wyszywane srebrem sztandary, pod którymi szli do boju, i starannie inscenizowane publiczne wystąpienia kalifa. Prawdę mówiąc, wojna propagandowa prowadzona za pomocą rywalizujących ze sobą walut zmuszała Almohadów do zwiększania zawartości złota w bitych przez nich monetach w celu zmniejszenia popularności ich robionych przez hiszpańskich chrześcijan imitacji, na których znajdowały się napisy po arabsku wychwalające chrześcijańskich królów i ich wiarę.

Mimo pozornie egalitarystycznego nastawienia Almohadów ich panowanie było tylko środkiem służącym najpierw umocnieniu się głównych stronników władców, a potem dynastii Muminidów. Ich państwo, zwane przez nich w przeciwieństwie do *dawla* („dynastii") *machzan* („skrzynią skarbów"), wzbogaciło się na konfiskacie majątków zimmich i muzułmanów, którzy wzbraniali się przed przyjęciem nowej ortodoksji, stale też czerpało zyski z transsaharyjskiego handlu złotem i ogromnej produkcji oraz wymiany handlowej na podległych im terytoriach. Kalifowie sprawowali rządy poprzez hierarchiczną strukturę rad szejków i ludzi z zewnątrz, którzy wykazali się przywiązaniem do sprawy i pełnili rolę kadry ideologicznej, podczas gdy praktyczne zarządzanie spoczywało w rękach pisarzy lub urzędników, z których wielu było malikickimi ulemami pochodzącymi z rodzin służących wcześniej Almorawidom.

By móc skutecznie rządzić, Almohadzi musieli współpracować z elitami rdzennych mieszkańców podbitych ziem, ale byli od nich mniej zależni niż ich poprzednicy. Miejscowi duchowni służyli jako pisarze – zwykli urzędnicy – i nie dyktowali ani nie kształtowali prawa i polityki, jak to robili za Almorawidów. W Al-Andalus, która szybko stała się strefą frontową almohadzkiego dżihadu, namiestnikami z zasady mianowano osoby spośród sajjidów z rodu panującego lub innych zaufanych członków grupy trzymającej władzę, ale ci uprzywilejowani przedstawiciele elity często zaniedbywali lub krzywdzili ludność andaluzyjską, co wkrótce obróciło ją przeciw rządzącym.

Dynastia doszła do zenitu za rządów Abu Ja'kuba Jusufa i jego syna Abu Jusufa Ja'kuba, którzy byli namiestnikami Sewilli, drugiej stolicy Almohadów w czasach, gdy zdobyli władzę. Obaj inwestowali duże sumy w rozwój miasta, wznosząc pełne przepychu pałace i zakładając wspaniałe ogrody, które miały podnosić w oczach poddanych i rywali majestat i prawowitość

władzy oraz stanowić oprawę wystawnych ceremonii organizowanych przez Almohadów dla ukazania ich potęgi. Za rządów Abu Jusufa dodano do piątkowego meczetu minaret zwany La Giralda, wzorowany na wieży meczetu Al-Kutubijja w Marrakeszu.

W młodości, gdy sprawował urząd namiestnika Sewilli, Abu Ja'kub Jusuf nabrał zamiłowania do nauki, zwłaszcza do medycyny i filozofii. Zaczął wtedy tworzyć bibliotekę, o której powiadano, że dorównywała zbiorom umajjadzkiego kalifa Al-Hakama II, i zgromadził wokół siebie uczonych, w tym tak rewolucyjnych myślicieli, jak lekarz i filozof Ibn Tufajl oraz Ibn Ruszd. Abu Bakr Muhammad Ibn Tufajl („Abubacer" dla chrześcijan) jest najlepiej znany z *Żyjącego Syna Czuwającego* (*Hajj Ibn Jakzan*) – niezwykłej powieści alegorycznej o chłopcu, który dorastał na bezludnej wyspie i który, jako tabula rasa, musiał stworzyć sobie pojęcie o świecie i o sobie samym. Ta oryginalna opowieść, która stała się inspiracją dla *Robinsona Cruzoe* Daniela Defoe i była zapowiedzią *Rozprawy o metodzie* Kartezjusza, miała dzięki użyciu rozumu pogodzić wiarę z filozofią, a po przełożeniu w 1671 roku na łacinę wywarła głęboki wpływ na myśl europejską.

Wzmogła też zainteresowanie kalifa Arystotelesem i skłoniła go do objęcia patronatem kontrowersyjnego kordobańskiego uczonego i kadiego Muhammada Ibn Ruszda („Awerroesa" dla świata łacińskiego), który w szeregu traktatów podjął się dzieła skodyfikowania islamskiej filozofii i prawa zgodnie z zasadami logiki. Ibn Ruszd, jeden z największych umysłów średniowiecza, zmienił sposób myślenia muzułmańskich, chrześcijańskich i żydowskich uczonych. Jego prace zainspirowały Majmonidesa do kodyfikacji prawa żydowskiego i wprowadziły do chrześcijańskiej filozofii Arystotelesa, pobudzając ruch scholastyczny, który zrewolucjonizował europejską myśl i położył podwaliny pod rewolucję naukową.

Ale Ibn Ruszd nie wzbudził uznania wielu członków andaluzyjskiej elity religijnej, których doprowadzały do wściekłości jego popieranie filozofii i przeciwstawianie się Al-Ghazalemu. Al-Ghazali napisał rozprawę *Rozproszenie filozofii*, którą Ibn Ruszd zmiażdżył w dziele pod nawiązującym do niej wprost tytułem *Rozproszenie rozproszenia*. Ibn Ruszd mógł kontynuować pracę tylko dzięki mecenatowi i ochronie Abu Ja'kuba Jusufa i Abu Jusufa Ja'kuba, przynajmniej do roku 1195, kiedy ulegając presji andaluzyjskich ulemów, pobożny Abu Jusuf rozkazał spalić jego dzieła, a jego samego skazał na wygnanie do Luceny, która pozostawała żydowską

enklawą i ośrodkiem nauki. W 1198 roku kalif przywrócił go do łask, ale Ibn Ruszd zmarł w tym samym roku, krótko po powrocie do Marrakeszu.

Za panowania Abu Jusufa sytuacja w Al-Andalus stawała się coraz bardziej napięta. Stałe łupieżcze najazdy państw chrześcijańskich i seria nierozstrzygających niczego kampanii odwetowych prowadzonych przez Almohadów podważyły wiarygodność twierdzeń dynastii o tym, że jest obrończynią islamu i sprawuje władzę z woli Boga. Powszechne nastroje antyberberskie i niechęć do obcej elity rządzącej przyczyniały się do narastania wobec niej oporu i nienawiści ogółu ludności. Chociaż w miarę upływu lat rządy Muminida i jego ojca stawały się coraz bardziej umiarkowane i pragmatyczne, wśród Andaluzyjczyków wciąż żywa była pamięć o okrucieństwach, jakich dopuścili się podczas podboju, a jeśli gdzieniegdzie się zatarła, to pobudzały ją zdarzające się od czasu do czasu ekscesy almohadzkich dowódców i ich podwładnych.

Jednocześnie w Al-Andalus powstawał wokół Banu Ghanija, ostatnich potomków imperialnego rodu Almorawidów, inny ośrodek oporu przeciw Almohadom. W 1126 roku Muhammad Ibn Ghanija został mianowany namiestnikiem Balearów, które po upadku rządów Almorawidów przekształcił w niezależne państwo. Majorka, dysponująca znaczną flotą, stała się kwitnącym portem przeładunkowym, eksportującym sól i niewolników do Afryki oraz produkty rolne do Italii i na przemian zawierającym i zrywającym sojusze z chrześcijańskimi potęgami morskimi zachodniej części basenu Morza Śródziemnego.

Syn Muhammada, Ishak, który odziedziczył tron w 1155 roku, najechał na Prowansję i podpisał obustronnie korzystne traktaty z Genuą i Pizą. Zanim w 1203 roku Almohadzi ostatecznie podbili Majorkę, Banu Ghanija zajęli dużą część Ifrikijji i tam przenieśli swoje działania. W odpowiedzi na to Almohadzi nasłali na nich Banu Hafs, potomków jednego z najwierniejszych uczniów Ibn Tumarta, ale gdy ci pokonali Banu Ghanija, ich wódz, Abu Zakarijja Jahja, ogłosił niepodległość. Hafsydzki emirat (a później kalifat) Tunisu, który ustanowił on w 1237 roku, panował nad Ifrikijją przez następne stulecie.

Tymczasem w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XII wieku władcy Leónu, Kastylii i Portugalii zagarniali po kawałku terytoria leżące na północ i zachód od Gwadalkiwiru i najeżdżali niemal bezkarnie na inne. W 1189 roku Abu Jusuf przeprawił się z ogromną armią przez cieśninę, by

ujarzmić chrześcijan i odzyskać utracone na ich rzecz miasta. Postanowił dać im solidną nauczkę i zrobił to w roku 1195 nieopodal małej fortecy w połowie drogi między Kordobą i Toledo, zwanej przez Arabów Al-Arak, a przez chrześcijan Alarcos. Z pomocą kastylijskiego możnowładcy Pedra Fernándeza de Castro almohadzka armia zadała Kastylii miażdżący cios. W bitwie tej straciło życie kilku biskupów, wielu ważnych panów i dwóch mistrzów zakonów rycerskich.

Po bitwie kalif, który dla upamiętnienia tej wiktorii przybrał tytuł Al-Mansura bi-Allaha („zwycięzcy z woli Boga”), najechał na Kastylię, która była nie tylko osłabiona, ale także, po zawarciu przez niego traktatów z Leónem i Nawarrą, osamotniona. Nie zyskał jednak żadnych znacznych ani trwałych zdobyczy terytorialnych, a po powrocie do Marrakeszu, stary i wyczerpany trudami wyprawy, zmarł w roku 1199. Jego młody następca, Muhammad, który w pośpiechu przybrał przydomek An-Nasir („zwycięzca”), był wyjątkowo nieprzygotowany do przejęcia steru złożonego imperium, które powoli rozrywały siły odśrodkowe – Afryka Północna dzieliła się na kawałki, poddani kalifa zarówno tam, jak i w Al-Andalus stawiali coraz większy opór ciężkim i kapryśnym rządom Almohadów, a intrygi pałacowych dostojników i namiestników prowincji osłabiały sprawność i spójność machzanu.

Alfonsowi VIII kastylijskiemu dokonanie zemsty za klęskę pod Alarcos zajęło osiemnaście lat, ale po zawiązaniu koalicji z władcami wszystkich chrześcijańskich królestw (oprócz Leónu), wzmocniony bullą papieża Innocentego III wzywającego do krucjaty i wspomagany apelami elokwentnego toledańskiego arcybiskupa-wojownika Rodriga Jiméneza de Rada, zebrał wielką armię. Przygotowania do decydującego starcia trwały prawie dwa lata. Alfons zgromadził hiszpańskich rycerzy i zagranicznych krzyżowców w Toledo, a kalif swe siły w Sewilli. W ich skład wchodziły też berberskie i arabskie oddziały z Afryki Północnej, tureccy wojownicy ze Wschodu i legiony ochotników – mudżahidów palących się do walki z niewiernymi. Nad Al-Andalus zbierały się złowieszcze chmury wojny.

Burza rozpętała się 16 lipca 1212 roku w miejscu nieodległym od Alarcos, zwanym przez Hiszpanów Las Navas de Tolosa. An-Nasir był kompletnie zaskoczony, gdy na jego obóz w szerokiej dolinie między górami natarły prowadzone przez Kastylijczyków siły, które przedostały się tam znanym niewielu osobom przejściem. Była to dla niego druzgocąca klęska. On sam ledwie uszedł z życiem, zostawiając haniebnie swój namiot, skar-

biec i bojowe sztandary, które padły łupem zwycięskiego Alfonsa. Armia Almohadów została starta w pył, natomiast chrześcijanie ponieśli niewielkie straty. Po powrocie do Marrakeszu pokonany kalif zamknął się w pałacu, gdzie przebywał aż do śmierci, która dosięgła go w roku 1213. Prawdopodobnie został zamordowany przez własnych dworzan. Zwycięstwo Alfonsa, które dzięki propagandzie szerzonej przez arcybiskupa Rodriga zamieniło się w boży tryumf i potwierdzenie oczywistego przeznaczenia Kastylii, historycy tradycyjnie traktowali jako zwiastun upadku Almohadów. Jednak klęska An-Nasira pod Las Navas była raczej symptomem niż przyczyną schyłku jego dynastii i upadku jej władzy w Al-Andalus, a większość współczesnych nie uważała tej bitwy za przełomową.

Jeśli chodzi o Alfonsa VIII kastylijskiego, to jego wyczerpana armia szybko poszła w rozsypkę, w dużej mierze wskutek rozczarowania arcybiskupa Rodriga, więc nie był on w stanie wykorzystać zwycięstwa pod Las Navas. Nie zrobili też tego inni władcy na półwyspie. Alfons zmarł w 1214 roku, a zaledwie trzy lata po nim jego syn Henryk. W Portugalii kilkunastoletni Alfons II, który wstąpił na tron w 1211 roku, był zbyt zajęty umacnianiem swej władzy, by wdać się w wojnę z Al-Andalus. Pere (Piotr) „Katolik”, hrabia Barcelony i król Aragonii, który wyróżnił się pod Las Navas, zginął w bitwie z krzyżowcami wysłanymi przez Innocentego III do stłumienia katarskiej herezji w Langwedocji. Co do Sancha VII z Nawarry, to geograficzne usytuowanie jego królestwa pozbawiało go możliwości podbicia islamskiej Hiszpanii i dlatego skupił się na rywalizacji z Kastylią.

Po śmierci An-Nasira upadek jego dynastii przyspieszył. Nastąpiły rządy szeregu młodych i niedoświadczonych kalifów, z których wielu zostało zamordowanych, a wszyscy padali łupem coraz bardziej drapieżnej wewnętrznej polityki pałacowej. W końcu Al-Ma’mun, dziewiąty kalif, który zdołał dojść do władzy tylko dzięki pomocy Kastylii, powrócił na łono islamu sunnickiego i oświadczył, że zapowiadanym w świętej księdze Mahdim nie był Ibn Tumart, lecz Jezus. Jego panowanie było końcem władzy Almohadów w Al-Andalus. Dynastia przetrwała w Maghrebie, rządząc stale kurczącą się strefą wokół Marrakeszu do roku 1269, kiedy stolica została zdobyta przez Banu Marin, ród nomadów z plemienia Zanata. W 1276 roku padł Tinmallal.

W Al-Andalus po bitwie pod Las Navas de Tolosa nastąpiła dziesięcioletnia przerwa, podczas której tylko dzięki sile inercji utrzymywał się status quo. W tym czasie rodowici andaluzyjscy watażkowie i zniechęceni almo-

hadzcy dowódcy próbowali zbudować sobie bazy oparcia, dopóki w latach dwudziestych XIII wieku wzrost potęgi Kastylii i Leónu pod panowaniem Ferdynanda III i królestwa Aragonii pod rządami Jakuba I oraz umocnienie się rdzennej dynastii Banu al-Ahmar, czyli Nasrydów, raz jeszcze nie zmieniły Al-Andalus i życia muzułmanów na Półwyspie Iberyjskim.

22

Złoty wiek

Po rycerstwie z zachodu jak mogę znaleźć przyjemność
W śnie i jak moje serce znajdzie spokój?
Oby ma prawica została zapomniana, jeśli zapomnę o tym i jeśli
Nie będę chciał się radować w ich obecności.
Jeśli kiedyś Bóg pozwoli mi wrócić do Chwały
Granatu [Grenady], moja podróż zakończy się pomyślnie
I ugaszę pragnienie wodą ze Sniru,
Która była czysta w dniu,
Gdy rzeki Edenu były zamulone.
Kraj, w którym wiodłem przyjemne życie, a rzeki
Czasu były dla mnie płytkie […] [37].

Lamentowi żydowskiego poety Musy Ibn Ezry, który opuścił Al-Andalus w roku 1090, po jej podboju przez Almorawidów, wtórowali jego muzułmańscy współcześni, którzy opłakiwali w elegiach jej utratę, czy to na rzecz chrześcijańskich „politeistów”, czy też barbarzyńskich Berberów, oraz zniknięcie tętniącej życiem i otwartej kultury epoki taifatów. Ich nostalgia poruszała głębokie struny w duszach uczonych, wychwalających XI stulecie jako złoty wiek Al-Andalus, w którym panowały tolerancja, różnorodność, finezja i zmysłowość i który został zniszczony wskutek inwazji obcych – Almorawidów i Almohadów. Ten poruszający obraz jest jednak nadmiernym uproszczeniem. Kultura Al-Andalus nie doszła do kresu wraz z upadkiem taifatów i chociaż uległa przekształceniu, można znaleźć wiele jej wątków, które były rozwijane do końca rządów Almohadów i potem. I podobnie, głęboki wpływ, jaki wywarła na chrześcijańską Hiszpanię i katolicką Europę, nie ograniczał się do jednego momentu, ale trwał przez stulecia.

Okres taifatów słynie z tego, że była to epoka wiersza. Poezja pozostawała do głębi upolityczniona, a dla uprawiających ją osób była drogą do

materialnej i społecznej kariery. Pomysłowy wiersz mógł wynieść człowieka niskiego stanu na wyżyny bogactwa lub władzy. Umiejętność tworzenia w klasycznym języku arabskim była ceniona przez władców, dla których elegancja w korespondencji była oznaką autorytetu. Poezję wykorzystywano dla propagandy politycznej i nagłaśniania powszechnego niezadowolenia. Podczas gdy Isma'il Ibn Naghrilla opiewał po hebrajsku własną moc i potęgę swego władcy, Badisa z Grenady, jego wrogowie, tacy jak Abu Ishak z Elwiry, ripostowali złośliwymi satyrami po arabsku, wymierzonymi w żydowskiego wezyra i jego patrona. Wiersz służył jako środek przekazywania wiadomości, głoszenia ideologii politycznej i wyrażania niezgody. Poeci dworscy wychwalali tryumfy swych władców w klasycznej arabszczyźnie, natomiast anonimowi poeci ludowi tworzyli w dialekcie andaluzyjskim wiersze o przyziemnych sprawach.

Ulubionymi tematami zarówno poetów muzułmańskich, jak i żydowskich były miłość, erotyka, tęsknota i śmierć, przy czym ci drudzy wybierali arabski dla pisania o sprawach świeckich, a święty język hebrajski dla utworów o tematyce religijnej i innych dzieł – w tym antymuzułmańskich pamfletów – kierowanych do wąskiego kręgu odbiorców żydowskich. Chociaż hebrajski odrodził się w owych czasach jako język literacki i potoczny, arabski na stulecia pozostał dla Żydów w *dar al-islam* głównym językiem pisanym i mówionym. Wielu żydowskich uczonych uległo tak daleko posuniętej akulturacji, że uważali, iż w poezji i nauce arabski jest z natury lepszy od hebrajskiego.

Poezja nie zniknęła wraz ze zniszczeniem dworów taifatów. Pisarze po prostu przystosowali się do nowych czasów i mimo skromniejszych subwencji od andaluzyjskiej chassy podczas panowania Almohadów nadal prosperowali. Na przykład Ibn Chafadża, arystokrata z Walencji, tworzył wiersze stylizowane na klasyczne i rymowaną prozę wychwalającą naturę i ludzkie emocje, którą podziwiano nawet na islamskim Wschodzie i która stała się wzorem naśladowanym aż do XV wieku. W drugiej połowie XII wieku patronat Muminidów, zwłaszcza roztaczany nad autorami panegiryków pisanych na ich cześć, stał się przedmiotem rywalizacji poetów. Było to częścią ogólnego rozkwitu pod rządami almohadzkich kalifów i ich rezydujących w Sewilli namiestników. W tym okresie andaluzyjscy uczeni zaczęli ponownie podróżować na Wschód i wracać z księgami, które kopiowano i rozprowadzano wśród osób wykształconych.

Oprócz sprawowania patronatu nad literaturą władcy taifatów nadal wspierali naukę, która cieszyła się popularnością w czasach Umajjadów, zwłaszcza „nauki starożytnych”, czyli astrologię i astronomię, medycynę, filozofię, matematykę, geometrię, botanikę i agronomię. Wszystkie te dziedziny wzniosły się na wyższy poziom. Rywalizacja między władcami taifatów pobudzała rozwój rynku wiedzy i edukacji, więc uczeni, podobnie jak poeci, krążyli po całym półwyspie, przenosząc się – w zależności od intelektualnych predylekcji rządzących, zmian w ich polityce i szans na uzyskanie ich mecenatu – z jednego dworu na drugi.

Chociaż po epoce taifatów wyschło źródło wsparcia dla „nauki starożytnych”, w okresach panowania Almorawidów i Almohadów zyskały większą niż wcześniej popularność książki historyczne, traktaty geograficzne i słowniki biograficzne. Na przykład Muhammad Ibn Ghalib napisał historię obejmującą czasy od stworzenia świata do rządów Abd al-Mu’mina, natomiast żydowski arystotelik Abraham Ibn Daud ułożył *Księgę tradycji*, w której opisał historię Żydów na półwyspie. W tym okresie stworzono też ważne słowniki biograficzne andaluzyjskich ulemów. Godny uwagi jest zwłaszcza „aneks” do pochodzącej z X wieku *Historii ulemów* Al-Faradiego – *Księga kontynuacji historii mędrców Al-Andalus*; napisana przez Ibn Baszkuwala, zawiera ponad tysiąc pięćset haseł. W epoce Almohadów powstały też znakomite opisy podróży – Muhammada Ibn Dżubajra z Xàtivy, który w drodze powrotnej z hadżdżu przemierzył jerozolimskie królestwo krzyżowców i zwiedził rządzoną przez Normanów Sycylię, oraz Abu Hamida al-Gharnatiego, który wędrował po Azji Środkowej, a potem osiadł na krótko na Węgrzech.

Żydzi nie tylko tworzyli literaturę, ale też brali aktywny udział w badaniach naukowych i filozoficzn ych, i to zarówno we własnych kręgach, jak też w szerszym środowisku arabsko-andaluzyjskim. Wiele prac tłumaczono z hebrajskiego na arabski i z arabskiego na hebrajski, a żydowskich uczonych traktowano tam, gdzie można było odsunąć na bok albo zignorować społeczno-religijną hierarchię, jak równych. Muzułmanie szkolili się pod kierunkiem żydowskich mistrzów i odwrotnie, a linie frontu ideowego przebiegały nie między judaizmem a islamem, ale na przykład między platonikami i arystotelikami obu wyznań. Żydzi i muzułmanie byli tak zintegrowani intelektualnie, że czasami nie można było odróżnić dzieł tworzonych przez jednych od owoców pracy drugich. Na przykład aż do połowy XIX wieku przypuszczano, że prawdziwym autorem *Fontanny życia*, wpływo-

wego neoplatońskiego dzieła napisanego po arabsku przez Salomona Ben Gabirola („Awicebrona” dla chrześcijańskich Europejczyków), był muzułmanin lub chrześcijanin. W rzeczywistości w owej epoce mozarabscy chrześcijanie rzadko wyróżniali się jako intelektualiści i – z wyjątkiem przekładów i tworzenia własnych tekstów religijnych – nie stworzyli nic istotnego w tej dziedzinie. Natomiast dla żydowskich i muzułmańskich nadwornych uczonych był to czas wielkiego ożywienia; pisali poematy wychwalające potęgę rozumu i wyobrażali sobie, że są wysoko szybującymi sokołami, a przeciwstawni im konserwatywni ulemowie jadowitymi wężami.

Nie znaczy to jednak, że wszyscy intelektualiści byli zakochani w racjonalnej nauce uprawianej przez tych dworskich uczonych lub w pałacowym otoczeniu, w którym rozkwitali. Gdy władza w taifatach zaczęła się chwiać w posadach, niektórzy uczeni potępiali dekadencję rządzących i uległość wobec królów chrześcijańskich. Byłoby jednak błędem myśleć, że w Al-Andalus istniały dwa jasno określone obozy kulturalno-intelektualne: świecki i religijny. Wielu z dworskich uczonych było głęboko wierzących i oddawało się rozważaniom teologicznym, mimo że mogło to prowadzić do wewnętrznej sprzeczności w ich dziełach. Na przykład Isma’il Ibn Naghrilla był bardzo poważanym teologiem i niezłomnym obrońcą rabinicznego judaizmu, a jednocześnie autorem wierszy erotycznych i homoerotycznych. Utwory homoerotyczne i wychwalające nielegalne związki między wyznawcami różnych religii pisali również intelektualiści i teolodzy muzułmańscy. Nie można też wyobrażać sobie, że malikiccy uczeni tworzyli jednolitą grupę ani że byli jako całość reakcyjnymi konserwatystami. Byli racjonalistami – wielu z nich badało alternatywne drogi wiary, włącznie z mistycyzmem, a wielu z tych, którzy wzywali do rygorystycznego przestrzegania malikickiego prawa, zajmowało się także naukami niezwiązanymi z religią.

Jeśli ktoś był ucieleśnieniem kreatywności i napięć epoki taifatów, to z pewnością Abu Muhammad Ali Ibn Hazm (zm. 1064). Jako potomek mającej dobre powiązania i fanatycznie oddanej dynastii Umajjadów rodziny dworzan, wychował się w pałacowym haremie, a kształcono go z myślą o karierze w administracji kalifatu. Upadek dynastii i fitna, która po nim nastąpiła, pochłonęły majątek rodziny i wrzuciły go w wir polityki, gdzie na próżno starał się doprowadzić do restauracji dynastii. Wyróżnił się jako uczony i teolog opowiadający się za rygorystycznie dosłownym, zahi-

ryckim odczytywaniem świętych pism islamu i napisał setki prac z całego wachlarza różnych dziedzin, od teologii po jurysprudencję, fizykę, astronomię, medycynę, logikę, etykę, historię i filozofię. Dzięki encyklopedycznemu dziełu *Fisal* („Księgi o doktrynach religijnych, szkołach i sektach"), w którym porównał wierzenia moralne i religijne od starożytności po swoje czasy, przypisuje mu się rolę pioniera religioznawstwa porównawczego. Był także poetą, najlepiej znanym z traktatu o miłości *Naszyjnik gołębicy*, oraz zagorzałym racjonalistą i ostrym krytykiem nie tylko szyizmu, mistycyzmu i filozofii, ale wszelkich konkurencyjnych wobec zahiryzmu szkół islamu. Nastawiło to przeciw niemu reakcyjnych malikickich ulemów, którzy spalili jego książki i potępili jego nauki, a nawet na pewien czas go uwięzili. Mimo że pod rządami Almorawidów ulemowie ci mieli polityczne poparcie, którego potrzebowali, by prześladować rywali, propagowany przez Ibn Hazma zahiryzm nadal zdobywał zwolenników, a wreszcie zyskał patronat i wsparcie Abu Ja'kuba Jusufa, trzeciego almohadzkiego kalifa.

W każdym razie Almorawidzi nie doprowadzili dworskiej kultury w stylu taifatów do zagłady, ale raczej zepchnęli ją do podziemia, gdzie pomogła wzniecić zarzewie buntu przeciw nim. Poprzez mecenat nad celowo zaniedbywanymi przez Almorawidów naukami i sztukami dwory „drugich taifatów" – kastylijskich Banu Hud, Ibn Mardanisza w Szark al-Andalus i Banu Ghanija na Majorce – tchnęły w nie nowego ducha, mimo że dysponowały dużo mniejszymi środkami. Nie zaniknęło też żydowskie życie umysłowe; za Almorawidów żydowska kultura religijna i naukowa trzymała się mocno, a Grenada, Kordoba i Lucena pozostawały głównymi jej ośrodkami.

Działalności literackiej nie zarzucono nawet w muzułmańskich kręgach religijnych. Adab pozostał ważny, ponieważ był podstawą dobrego stylu niezbędnego w kancelarii, dyplomacji i zdobywaniu autorytetu. Do zrozumienia Koranu (a zatem i świata) potrzebna była znajomość gramatyki. Jako narzędzia utrzymywania i poszerzania potęgi dynastii traktowano również historię i geografię. W każdym razie władza ulemów ograniczała się w zasadzie do Al-Andalus, dzięki czemu prześladowani intelektualiści i literaci mogli znaleźć schronienie w Maghrebie, w domach elity rządzącej w takich miejscach, jak Tunis, Sala, Marrakesz i Fez. Założony w tym mieście Uniwersytet Al-Karawajjin jest najstarszy na świecie.

Mimo oficjalnego opowiadania się za malikizmem almorawidzcy władcy i arystokraci osobiście, choć dyskretnie, wspierali myślicieli, w tym

byłych członków dworów pokonanych taifatów, których dzieła nie wykraczały poza oficjalnie przyjętą linię. Almorawidzi byli także niestrudzonymi fundatorami meczetów. Pierwsze wznoszono w surowym, pozbawionym ozdób stylu, który był odbiciem ich ideologii i przypominał pobielane wapnem, budowane z wysuszonej na słońcu cegły mury marokańskich kazb i ribatów. Ale wkrótce wtargnęły do niego typowe dla gustu Andaluzyjczyków złożone wzory roślinne i geometryczne, bo nowym władcom i ich malikickim funkcjonariuszom nie udało się stłamsić zakorzenionej już głęboko miejscowej kultury. Innymi słowy, zwrot w kulturze za Almorawidów nie był wsteczny, lecz całkowicie zgodny z ich ideologią i priorytetami, w tym z umocnieniem się ortodoksyjnego islamu w nadal bardzo heterodoksyjnym Maghrebie.

Co ważniejsze, malikiccy ulemowie i Almorawidzi nie byli w stanie powstrzymać wzbierającej w Al-Andalus fali mistycyzmu. Publiczne spalenie w Sewilli przez kadiego Ibn Hamdina ksiąg Al-Ghazalego nie tylko nie ugasiło płomieni sufizmu, ale wręcz je podsyciło. O tym, że wśród ludności zdobywały grunt ascetyzm i mistycyzm, świadczy wysyp świętych mężów zajmujących się ezoteryzmem, wznoszenie lokalnych świątyń i rosnąca popularność magii. Na początku XIII wieku groby miejscowych świętych zaczęły się stawać celami pielgrzymek i ośrodkami modlitewnych rytuałów oraz ulubionymi miejscami zakładania kolonii religijnych. Natchnieni buntownicy, tacy jak Ibn Kasi, przedstawiali się jako mahdi i wzniecali powstania przeciw Almorawidom, co utorowało drogę dominacji Almohadów.

Podobne temu ruchy rdzennych mieszkańców były odzwierciedleniem szerszego zwrotu w stronę mistycyzmu i milenaryzmu, który był widoczny również wśród mieszkających na półwyspie Żydów. W połowie XII wieku stronnictwo rabinackie, które można pod pewnymi względami traktować jako analogiczne do malikickich ulemów, prawie całkowicie wypleniło w Hiszpanii karaizm, ale stanęło przed nowym wyzwaniem, jakim było powstanie kabały, czyli żydowskiego mistycyzmu, na który wywarł wpływ sufizm. Po roku 1100 w Al-Andalus pojawił się niejaki Musa ad-Darri, który twierdził, że w śnie ukazał mu się Mesjasz i oznajmił, że objawi się w roku 1130 w Fezie. W oczekiwaniu na nadchodzącą apokalipsę jego nieszczęśni zwolennicy wyprzedali wszystkie dobra.

Podobnie jak almorawidzka elita członkowie wyższych warstw almohadzkich zaczęli sekretnie mecenasować dysydenckim uczonym. I stało się

tak, że za panowania Almohadów racjonalna filozofia andaluzyjska, zwłaszcza arystotelizm, osiągnęła szczyt rozwoju w pracach takich luminarzy, jak Ibn Ruszd i Majmonides (obaj z Kordoby), Ibn Tufajl (z Guadix), astronom Al-Bitrudżi (w łacińskiej Europie zwany „Alpetragiusem") oraz lekarz i poeta Abu Marwan Ibn Zuhr. Nawet córka kalifa, Zajnab, uzyskała rozgłos jako racjonalny teolog. Dla racjonalistów w rodzaju Ibn Ruszda, Ibn Zuhra i Ibn Tufajla nie było konfliktu między rozumem i objawieniem – między falsafą („filozofią") i kalamem („słowem") oraz między prawem naturalnym i boskim. Stanowisko to było zgodne z holistycznym podejściem Almohadów do teologii (i w ogóle do wiedzy) i ich przekonaniem, że istnieje wyższa, ukryta prawda, do której dostęp ma tylko elita duchowa i intelektualna.

Dobrą ilustracją tego, jak kultura umysłowa przetrwała zmiany władzy w wiekach XI i XII i jak rodziny zachowywały „tajemnice handlowe", jest historia Banu Zuhr. Ród ten doszedł do znaczenia w epoce fitny, gdy Zuhr al-Ijadi (zm. 1030/1031) zyskał sławę męża uczonego w prawie. Jego syn Abu Marwan Ibn Zuhr (zm. 1078) też zaczynał jako prawnik, ale zakończył karierę jako renomowany lekarz na dworze w taifacie Denii. Z kolei jego syn, Abu al-Ala Zuhr („Aboeli" dla świata łacińskiego; zm. 1130), kształcił się w hadisach i adabie i był wezyrem w abbadydzkiej Sewilli, ale największą sławę zdobył jako medyk i farmakolog. Abu Marwan Ibn Zuhr („Awenzoar"), syn Abu al-Alego, był płodnym pisarzem, który służył jako nadworny lekarz Almorawidów i Almohadów i przyjaźnił się z Ibn Ruszdem. Jego córkę, Umm Amr, mianowano lekarką kobiet i dzieci z rodziny panującej oraz niewolnic.

Syn Abu Marwana, Abu Bakr Ibn Zuhr („Wnuk"), kontynuował rodzinną praktykę medyczną (specjalizując się w oftalmologii), a jednocześnie studiował malikickie prawo i adab. Był człowiekiem nauki, wiary i kultury w stylu dawnych andaluzyjskich elit – tworzył muwaszszahy i oddawał się szlachetnym zajęciom, takim jak gra w szachy i łucznictwo. Chociaż był lekarzem Abu Ja'kuba Jusufa, ten nakazał mu usunąć z państwa wszystkie dzieła z dziedziny logiki i filozofii, ale pozwolił, by zachował własny zbiór, który Ibn Zuhr udostępniał w sekrecie zaufanym uczniom. Kiedy otruł go w roku 1198/1199 rywalizujący z nim o względy następnego kalifa dworzanin, obowiązki lekarza An-Nasira przejął jego syn Abu Muhammad, ale też został otruty w 1205/1206 roku. Kariery członków Banu Zuhr są odzwierciedleniem zwrotu patronatu nad intelektualistami

w stronę Maghrebu. Mimo rozlicznych podróży wszyscy po Zuhr al-Ijadim urodzili się w Sewilli i tam zostali pochowani.

Również produkcja artystyczna i rzemieślnicza za Almohadów była niezgodna z tym, czego można by się spodziewać po „fundamentalistach". Budowane przez nich pałace oraz meczety i wspaniałe ogrody, które zakładali, miały, podobnie jak publiczne ceremonie, umacniać władzę i jej prawowitość, ale ubocznym efektem takiej polityki było pobudzenie innowacyjności w andaluzyjskim rzemiośle i budownictwie. W przeciwieństwie do stonowanego stylu almorawidzkiego pod panowaniem Almohadów powróciły do architektonicznej ornamentacji (zwłaszcza do murarki, mozaik i stiuków), tekstyliów, szkła i ceramiki wyraziste wzory roślinne i geometryczne. Były one bardziej wypracowane, bardziej złożone i delikatniejsze niż te, które stosowano w epokach kalifatu i taifatów, i często pojawiały się w nich kwiaty, czasami zwierzęta, a nawet ludzie. Położyły one podwaliny pod sztuki i rzemiosło nasrydzkiego emiratu Grenady. Dla ugruntowania nowej ortodoksji religijnej umieszczano, podobnie jak w okresie kalifatu, inskrypcje z cytatami z Koranu. Napis na kunsztownie rzeźbionym portalu meczetu w Sewilli głosił: „Chwała niech będzie Bogu za Jego łaski. Dzięki Mu składajmy. Tylko On jest Panem. Cześć Mu i chwała" [38]. Nie dziwi, że szczególnie hojnie sponsorowano sztuki związane ze Słowem. Kordoba stała się ważnym ośrodkiem introligatorstwa, w którym opracowano nowe techniki dekoracyjnej kaligrafii, natomiast Xàtiva nieopodal Walencji już w 1100 roku była centrum produkcji papieru; stąd technologia ta rozpowszechniła się w zachodniej Europie.

W wiekach XI i XII islamską wiedzą i kulturą zaczęli się bardzo interesować europejscy chrześcijanie. Od tamtej pory na uniwersytetach, które powstawały na całym kontynencie, nagle stały się dostępne dla europejskich intelektualistów „zaginione" klasyczne traktaty takich autorów, jak Ptolemeusz, Galen, Platon i Arystoteles (oraz wnoszone do nich arabskie poprawki i komentarze), a także oryginalne dzieła ze wszystkich praktycznie dziedzin nauki – filozofii, teologii, matematyki, optyki, alchemii, geometrii, muzyki, medycyny, magii, astronomii i botaniki – oraz utwory literackie i produkty kultury popularnej. Wśród wielu tłumaczonych prac znalazł się też *Kanon medycyny*, napisany w XI wieku przez perskiego uczonego Ibn Sinę („Awicennę"), który aż do pierwszych dziesięcioleci XVIII wieku pozostawał w Europie klasycznym podręcznikiem medycyny. Dzia-

łalność przekładowa, wielki projekt przejmowania własności intelektualnej, była możliwa dzięki współpracy mozarabskich chrześcijan i mówiących po arabsku Żydów, którzy po almohadzkim podboju Al-Andalus przybywali na północ w coraz większej liczbie, oraz wolnych i wziętych do niewoli muzułmanów, a także żydowskich i muzułmańskich neofitów, z katolickim klerem pod patronatem arcybiskupów.

Już wcześniejsze zapożyczenia, dokonane przez takich uczonych jak Gerbert z Aurillac, rozpaliły wyobraźnię europejskiego duchowieństwa, które zaczęło entuzjastycznie używać narzędzi rozumu do uporządkowania nieujednoliconej dotąd teologii katolickiej. Teraz usiłowania te osiągnęły szczyt. Nie sposób przecenić ich wpływ na europejską kulturę, bo to one położyły podwaliny pod renesans, oświecenie i nowoczesność.

Największy bezpośredni wpływ wywarły przekłady prac z filozofii i teologii. Muzułmańscy, a na koniec żydowscy teolodzy trudzili się od wieków, by pogodzić pogański arystotelizm z Abrahamowym monoteizmem, a chrześcijańscy egzegeci przejęli od nich wyniki tych starań i wprowadzili poprawki, głównie po to, by dostosować je do własnych doktrynalnych osobliwości, takich jak wcielenie się Boga w Jezusa i pojęcie Trójcy Świętej. Nawet jeśli większość chrześcijańskich myślicieli postrzegała islam jako groźny szatański wymysł, rozpalało to zainteresowanie islamską teologią, choćby po to, by lepiej wykazać jej błędność. Dlatego w latach czterdziestych XII wieku Piotr Czcigodny, opat z Cluny, zlecił angielskiemu kanonikowi, Robertowi z Ketton, kanonikowi w Tudeli, sporządzenie pierwszego łacińskiego przekładu Koranu. Robert zatytułował go szczerze: „Prawo fałszywego proroka Muhammada”.

Na początku XIII wieku, zaledwie pokolenie po jego śmierci, przełożono na łacinę prace Awerroesa (Ibn Ruszda), przede wszystkim jego komentarze do dzieł Arystotelesa. Dokonał tego Michał Szkot, toledański kanonik, znany nie tylko jako płodny tłumacz, ale także znakomity astrolog. Czołowi europejscy scholastycy stosowali metodę Ibn Ruszda z takim zapałem, że zyskali sobie miano „łacińskich awerroistów”. Jednak nieposkromiony racjonalizm doprowadził ich wkrótce, podobnie jak ich islamskich i żydowskich poprzedników, do konfliktu z doktrynerskimi teologami, którzy uważali, że kwestionowanie wieczności Biblii i świata oraz natury dzieła stworzenia zagraża samym podstawom wiary.

Już w 1210 roku Kościół podjął próbę ograniczenia nauczania arystotelesowskiej filozofii i do roku 1277 potępił jako heretyckie 219 twierdzeń

łacińskich awerroistów. Niemniej jednak największy z teologów będących pod wpływem Ibn Ruszda, dominikanin Tomasz z Akwinu (zm. 1274), uniknął bezpośredniego potępienia i cenzury i jeszcze za życia uznawany był za tego, który zrewolucjonizował myśl katolicką. „Doktor Anielski” został kanonizowany w roku 1323. Chrześcijanie nie wahali się docenić niewiernego filozofa Ibn Ruszda, którego obwołali „Komentatorem”. Pisząc na początku XIV wieku *Boską komedię*, Dante umieścił go w czyśćcu, bo dzięki mądrości uniknął on wiecznego potępienia, które było jego przeznaczeniem jako muzułmanina.

Na chrześcijańskie ziemie przedostawały się nie tylko idee, ale także wyrafinowane dobra materialne, te drugie przez handel, trybuty, grabieże, a na koniec naśladownictwo. Misternie rzeźbione pudełka z kości słoniowej i wspaniałe jedwabne brokaty wykonywane dla muzułmańskiej elity były na chrześcijańskiej Północy wykorzystywane jako relikwiarze i na szaty liturgiczne. Wysokiej jakości ceramiczne talerze produkowane przez muzułmańskich rzemieślników na rynki europejskie często miały arabskie lub pseudoarabskie, nonsensowne napisy. Kunsztownie rzeźbione ciosy słoni afrykańskich, tak zwane „olifanty”, były w XII wieku tak cenione na Północy, że jeszcze przed nadejściem następnego stulecia zaczęto przeznaczać na sprzedaż tanie resztki kości pozostałych po ich obróbce. Jednym z najbardziej intrygujących przykładów wymiany materialnej jest tak zwana Waza Eleonory, która niegdyś należała do Eleonory Akwitańskiej, a obecnie znajduje się w paryskim Luwrze. Przedmiot ten, pierwotnie dzban z rytego kryształu górskiego wykonany w XI wieku w fatymidzkim Egipcie (a być może w Persji), znalazł się w posiadaniu Banu Hud z Saragossy. Ewakuowany z resztą skarbca w 1110 roku, został widocznie przekazany w darze przez Imada ad-Dawlę („Mitadolusa” według zamieszczonej na nim łacińskiej inskrypcji) Wilhelmowi IX akwitańskiemu, gdy obaj byli sojusznikami Alfonsa I aragońskiego, wspierającymi go zbrojnie w kampanii przeciw Almorawidom. Wszystko, co pochodziło ze świata islamu, przyjmowano z takim zapałem, że dwunastowieczny, racjonalnie przecież myślący teolog Piotr Abelard (zm. 1142) nadał swemu nieślubnemu synowi, którego urodziła jego uczennica i kochanka, Heloiza, imię „Astrolab”. To mniej więcej tak, jakby dzisiaj ktoś nazwał swoje dziecko „iPhone”.

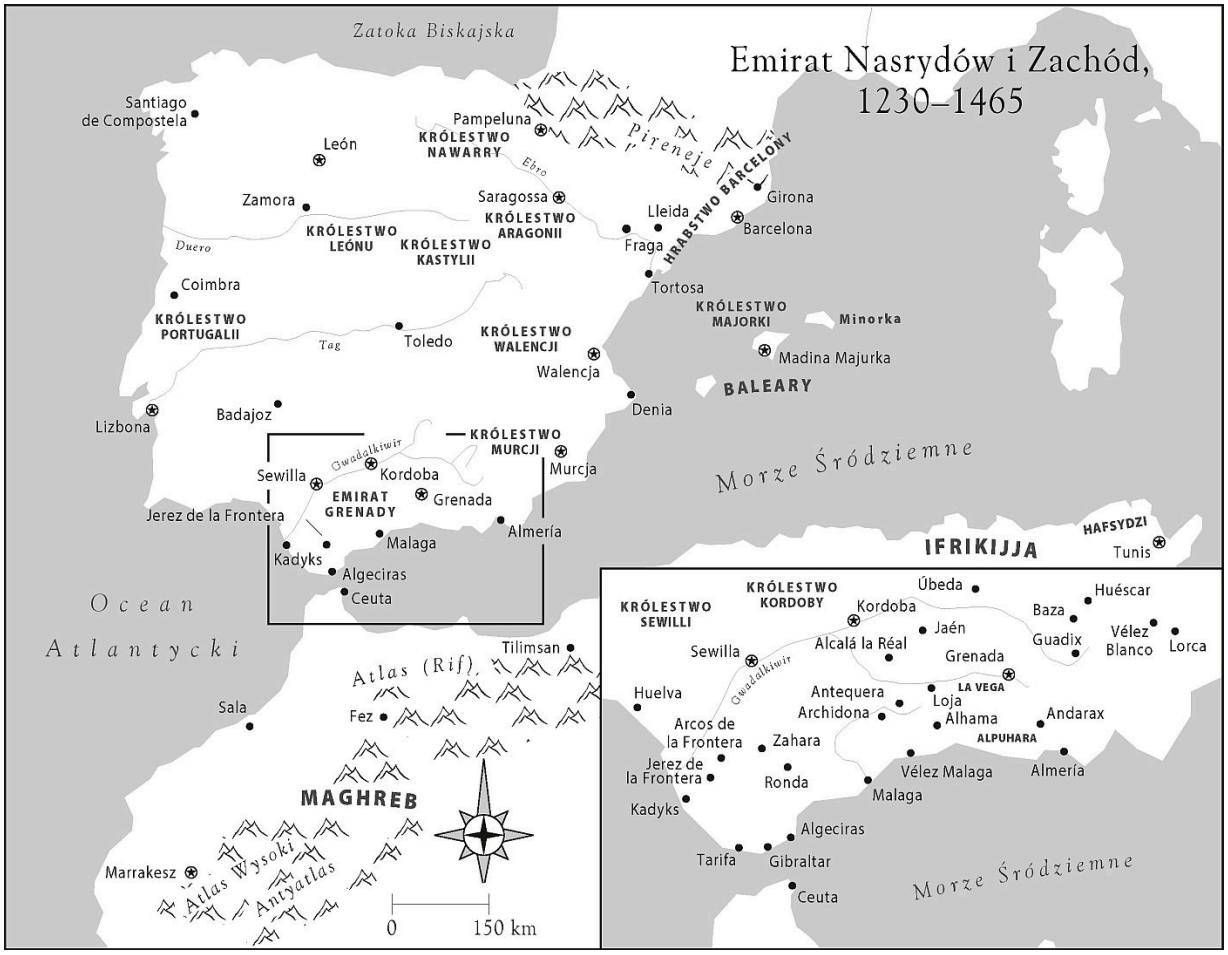
W sumie światy islamski i chrześcijański zacieśniły kontakty i nasiliły się wzajemne wpływy kulturowe. Chrześcijanie i muzułmanie zapożyczali, przejmowali i przyswajali sobie różne rzeczy od siebie nawzajem, a działo

się to poprzez sojusze, emigrację, podboje, niewolnictwo i współpracę. W tamtej epoce kultura islamska, dzięki jej względnemu wyrafinowaniu, urbanizacji i globalnemu zasięgowi, miała więcej do zaoferowania. A chrześcijański Zachód brał to chętnie, przejmując z niej style ubiorów, jedzenia, tańca, muzyki, poezji, śpiewu i literatury. Znamiennym przykładem jest współczesny język hiszpański, w którym oprócz nazw miejsc jest około czterech tysięcy słów pochodzenia arabskiego, poczynając od terminów naukowych i technicznych, a na powszechnie używanych frazeologizmach kończąc – około dziesięciu procent słownictwa. Przejmowano z arabskiego i latynizowano nazwy nowych pojęć i przedmiotów, tworząc część języka hiszpańskiego, czyli kastylijskiego, który formował się w owych czasach, w sposób bardzo podobny do tego, w jaki w Stanach Zjednoczonych rozwija się nowa odmiana języka, w której dostosowuje się angielskie słownictwo do gramatyki hiszpańskiej. Nawet angielski, który zyskał współczesną postać dopiero w XIV wieku, zawiera ponad dziewięćset słów arabskich, głównie technicznych i naukowych, od terminu „alcohol” (z *al-kohl*, czyli „antymon”) po „zenith” (od *samt ar-ra’is*, czyli „kierunek w górę”).

W następnych stuleciach szala potęgi politycznej i kulturalnej powoli przechylała się na drugą stronę. Od połowy XIII wieku to muzułmańscy władcy znacznie okrojonej Al-Andalus władali jako klienci i wasale chrześcijańskich królów, nie odwrotnie. Chociaż islamska kultura nadal budziła fascynację i uznanie chrześcijańskich warstw wyższych, muzułmańska elita też zaczęła wiele zapożyczać ze świata łacińskiego. Muzułmanie, którzy byli prawowitymi, ale podrzędnymi – *mudadżdżan*, czyli „drugiego sortu” – poddanymi niewiernych władców, przejmowali zwyczaje i wygląd chrześcijańskich sąsiadów, mimo że zdeterminowani byli podtrzymywać swoją tożsamość jako członkowie ummy.

CZĘŚĆ V

POWTÓRNA ROMANIZACJA, 1220–1482



23

Wielka gra

> I odrzuciwszy panowanie Almohadów, Andaluzyjczycy podążyli jak za królem i panem za Ibn Hudem […], który rzucił się wściekle na Almohadów, chwytał mężczyzn, podrzynał im gardła, odrywał niektórym przyrodzenie, obcinał piersi kobietom i zadawał straszną śmierć dzieciom [39].

Tymi słowami anonimowy trzynastowieczny kastylijski duchowny opisuje zamęt, jaki towarzyszył rozpadowi państwa Almohadów w latach dwudziestych XIII wieku. Odrywały się od niego miasta i miasteczka, w miarę jak osieroceni almohadzcy urzędnicy i dowódcy, lokalni watażkowie oraz członkowie elity religijnej i wielcy posiadacze ziemscy starali się narzucać swój porządek miejscowej ludności. Jak ujął to czternastowieczny historyk Ibn Chaldun, „każdy dowódca i człowiek wpływowy, który mógł zgromadzić kilkudziesięciu zwolenników albo posiadał zamek, gdzie mógł się schronić w razie potrzeby, poczynał sobie jak sułtan i przyjmował insygnia władzy królewskiej” [40]. O dziwo, w tym chaosie tkanka islamskiego prawa, wigor arabsko-muzułmańskiej kultury i odporność andaluzyjskiej gospodarki wciąż były podstawą dobrobytu rządzącej elity i płaszczyzną, na której mogła realizować ambicje. Potężną siłą pozostawali ulemowie. I chociaż dola Andaluzyjczyków nadal nie była lekka, przynajmniej wiedzieli, czego mogą się spodziewać po swoich panach, więc było to dla nich wytchnienie po grabieżczych napadach chrześcijańskich i muzułmańskich rabusiów, powrót do sunnickiej ortodoksji i koniec sojuszy z chrześcijańskimi książętami oraz ulegania ich kaprysom.

Różni watażkowie przedstawiali się jako szermierze tych spraw, ale żaden nie potrafił sprostać roli. Mimo pozowania na mudżahida każdy z nich wikłał się w konflikty wewnętrzne i uzależniał od innych władców, czy to z Afryki Północnej, czy też z chrześcijańskiej północy. W końcu Jakub I aragoński i Ferdynand IV kastylijski skorzystali z okazji i gdy już wydawało się, że Al-Andalus runie pod ich naporem, rzucili się na siebie,

chcąc przejąć jak najwięcej muzułmańskiego terytorium. Od tej pory przetrwanie muzułmańskich władców zależało od ich umiejętności wykorzystania rywalizacji między chrześcijańskimi władcami. Zaczęła się wielka gra.

W 1228 roku Muhammad Ibn Hud al-Mutawakkil, który twierdził, że wywodzi się z Banu Hud z Saragossy, podniósł sztandar buntu przeciw Almohadom. Po zajęciu Murcji wysłał posłów do abbasydzkiego kalifa Al-Mustansira w odległym Bagdadzie i w 1232 roku został przez niego formalnie uznany za emira Al-Andalus, z wyraźnym przykazaniem rozpoczęcia wojny z chrześcijanami. Aczkolwiek był to gest raczej symboliczny, zapewniał Ibn Hudowi poparcie ulemów i dawał mu prawo do wysuwania roszczeń do władzy nad wszystkim, co pozostało z Al-Andalus. Zaraz też zaczął bić monety, które niejako potwierdzały prawowitość jego panowania, i tworzyć aparat władzy. Jednak lud Al-Andalus oczekiwał, że spełni ciążący na nim obowiązek i odeprze chrześcijan, a tymczasem pojawiały się niepokojące oznaki, iż może nie sprostać temu zadaniu.

A musiał się zmagać nie tylko z chrześcijańskimi wrogami. Na północy leżała Walencja, rządzona przez Abu Zajda, który był namiestnikiem z nadania Almohadów i nominalnie pozostawał wierny tej dynastii. Jego dalekiego kuzyna Abu Jahję Muhammada at-Tinmallego, który rządził na Majorce, dzieliła od półwyspu zbyt duża odległość, by mógł się mieszać do tamtejszej polityki. By wypełnić jako mudżahid spoczywający na nim obowiązek, Ibn Hud zaczął wojnę nie tylko z chrześcijanami, ale również z muzułmanami, którzy nie chcieli uznać jego zwierzchności. W rezultacie dał się wciągnąć w konflikt z Aragonią i uzależnił od zjednoczonych teraz Kastylii i Leónu. Stworzyło to jego dwóm podwładnym, Muhammadowi Ibn al-Ahmarowi i Zajjanowi Ibn Mardaniszowi, okazję do usamodzielnienia się. Ten pierwszy był frontowym mudżahidem i rządził niewielkim terytorium rozciągającym się od Arjony, położonej około sześćdziesięciu kilometrów na wschód od Kordoby, do Guadix (Wadi Asz), które leży trzydzieści kilometrów na wschód od Grenady. Natomiast Zajjan Ibn Mardanisz, krewny Króla Wilka, był dowódcą oddziałów stacjonujących nieopodal Walencji i cierniem w boku Abu Zajda oraz władcy królestwa Aragonii.

Zaledwie Ibn Hud otrzymał tytuł od Abbasydów, Ibn al-Ahmar zbuntował się przeciw niemu. Szybko otrzymał wsparcie od Jaén i Kordoby, czym zmusił nowego emira do szukania pomocy u Ferdynanda III kastylijskiego. Kosztowało to Ibn Huda ziemię i pieniądze, ale także nadszarpnęło jego

reputację bojownika świętej sprawy i osłabiło zaufanie poddanych. Co gorsza, Ferdynand wkrótce go zdradził i wsparł Ibn al-Ahmara. Umożliwiło to kastylijskiemu monarsze marsz na Kordobę, pod którą jego armia podeszła w lutym 1236 roku. Oblężenie to zwiastowało koniec islamskiego panowania nad miastem i koniec Ibn Huda.

Po pięciu miesiącach wielkiego niedostatku Kordoba otworzyła bramy przed chrześcijańskim królem. Ferdynand zmusił jej muzułmańską ludność do wyniesienia się z takim dobytkiem, jaki każdy mógł udźwignąć, a sam obrał sobie za siedzibę twierdzę i proklamował nowe królestwo Kordoby. Chociaż chwała niegdysiejszej stolicy dawno przeminęła, dla muzułmanów z półwyspu był to potężny cios. Zaraz potem Wielki Meczet ufundowany przez Abd ar-Rahmana I ponad czterysta lat wcześniej konsekrowano jako nową katedrę, a dzwony z Santiago, które zawiesił w nim w 997 roku jako trofeum hadżib Al-Mansur, wróciły do Composteli. Odnieśli je na własnych grzbietach pojmani do niewoli muzułmanie. Trzeba przyznać, że ani Ferdynand, ani jego następcy nie zniszczyli meczetu, tyle że minaret przemieniono na dzwonnicę, a w ciągu dwóch wieków stopniowo wzniesiono w jego wnętrzu ogromny kościół, który niczym sztylet przebijał budowlę przez pięćset lat będącą sercem islamu w Hiszpanii.

Po upadku Kordoby Muhammad Ibn al-Ahmar szybko zabrał się do umacniania swojej pozycji, ustanawiając nową bazę w Grenadzie i wysyłając podwładnych do miast na południu, by zapewnić sobie ich posłuszeństwo. Był to początek nowego emiratu Grenady, którym jego potomkowie, Banu Nasr, czyli Nasrydzi, mieli rządzić przez następne dwa i pół wieku. Ibn Hud – ze zszarganą reputacją i opuszczony przez swych ludzi – wyjechał w końcu do Almerí, mając nadzieję, że znajdzie schronienie w jej warownych murach, ale w 1237 roku zginął pod nimi z rąk morderców nasłanych przez namiestnika, którego sam mianował.

Chociaż stawiało to Kordobę w ryzykownym położeniu, Ibn Hud miał poważne powody, by się skupić na terytorium północno-wschodnim, które od lat dwudziestych XIII wieku było areną najazdów i stopniowego podboju przez aragońskie rycerstwo i milicje miejskie. Pod koniec tej dekady sytuacja jeszcze bardziej się zaostrzyła, bo wszelkie znaki na niebie i ziemi wskazywały, że Jakub I, hrabia Barcelony i król Aragonii, zbiera siły do dużej kampanii. W obliczu aragońskiego najazdu Abu Zajd z Walencji podpisał z Ferdynandem III kastylijskim rozejm. Wywołało to oburzenie ludno-

ści, która go wypędziła i zaprosiła na tron Zajjana Ibn Mardanisza. Wygnany almohadzki sajjid Abu Zajd udał się z rodziną i świtą na dwór Jakuba, który go powitał, uznając w nim prawdziwego „króla Walencji", i przyrzekł, że przywróci mu tron. W rewanżu Abu Zajd przekazał Jakubowi łańcuch twierdz, które miały posłużyć za punkt wyjścia do inwazji, i stał się członkiem otoczenia króla. Abu Zajd i dochowujący mu wierności żołnierze walczyli u boku armii aragońskiej, dostarczali Jakubowi informacje wywiadowcze i ułatwiali mu prowadzenie negocjacji z rdzenną ludnością.

Na początku lat trzydziestych XIII wieku, świeżo po podboju muzułmańskiej Majorki, Jakub miał silną pozycję. Dwadzieścia lat wcześniej wyglądało to zupełnie inaczej. W 1213 roku, po śmierci ojca, Piotra Katolika, który zginął z rąk krzyżowców wysłanych przeciw katarom, pięcioletni dziedzic królestwa Aragonii został oddany pod opiekę papieża i templariuszy. Kiedy miał trzynaście lat, przeciwstawił się swym opiekunom, odzyskał należne mu tytuły hrabiego i króla i wydał wojnę katalońskiemu rycerstwu, które wcześniej – wykorzystując fakt, że jest małoletni – wyzwoliło się spod władzy królewskiej. Zmusiwszy je pod koniec lat dwudziestych do posłuszeństwa, Jakub obmyślił plan, który dałby ujście rozpierającej je energii i chęci walki, a jednocześnie przysporzył bogactw królestwu i rozsławił jego imię.

I tak oczy wszystkich, w tym kupieckich rodów barcelońskich – jednego z filarów dobrobytu królestwa Aragonii – zwróciły się na Majorkę. Na leżące w połowie drogi między Półwyspem Iberyjskim, Półwyspem Apenińskim, Sycylią i Afryką Północną wyspiarskie państwo z dużym i dobrze chronionym portem w stolicy, Madinie Majurce, spoglądali łakomym okiem zarówno muzułmańscy emirowie, jak italskie republiki handlowe. Jakub zdecydował się zająć wyspę i zwerbowawszy Genueńczyków i Pizańczyków, uzbrojony przy tym w bullę papieską nadającą ekspedycji nazwę krucjaty, 5 września 1229 roku pod pełnymi żaglami wyruszył z Barcelony.

Doskonale wybrał czas na inwazję. Almohadzki władca wyspy, Abu Jahja at-Tinmalli, walczył z napływem wrogo do niego nastawionych uchodźców z Al-Andalus, którzy w sierpniu 1229 roku wzniecili bunt. Niektórzy z nich z radością powitali najeźdźców i poprowadzili ich do stolicy, podczas gdy ci z głębi kraju zapewniali im prowiant.

Niezrażony grubymi murami Madiny Majurki, Jakub odrzucił najpierw propozycję daniny złożoną mu przez At-Tinmallego, a potem akt poddania się i rozkazał swoim ludziom rozpocząć podkopy pod miejskie umocnienia. Gdy 31 grudnia zrobiono w murach wyłom i chrześcijańscy rycerze wdarli się do miasta, zaczęła się walka o każdy dom. Abu Jahję wzięto do niewoli. Jakub przyrzekł, że daruje mu życie, jeśli rozkaże mieszkańcom, by się poddali, ale potem zamordował na oczach władcy jego kilkunastoletniego syna, by zmusić go do wyjawienia miejsca ukrycia skarbu. Tych spośród obrońców, którzy ocaleli, król potraktował jako niewolników i wraz z ich majątkiem ruchomym sprzedał na targu albo rozdzielił między zwycięzców.

Następnie ruszył na Minorkę, ale ponieważ jego objuczeni łupem wojacy nie przejawiali wielkiego zapału do podjęcia kolejnego ryzyka, uciekł się do podstępu. Po wylądowaniu w nocy nieopodal głównego miasta wyspy kazał swemu małemu oddziałowi rozpalić wzdłuż brzegu ogniska, by obrońcy myśleli, że obozuje tam wielka armia. Fortel się udał. Namiestnik wyspy wraz z delegacją szejków poprosił króla o rozmowę. Rokowania zakończyły się zawarciem porozumienia, na mocy którego Minorka stała się autonomicznym lennem, a rycerze Jakuba obsadzili wszystkie twierdze. Mały wyspiarski protektorat przetrwał pół wieku, stając się magnesem przyciągającym uchodźców z Al-Andalus, zwłaszcza członków elity religijnej i kulturalnej.

Tymczasem na lądzie stałym aragońskie rycerstwo i milicje miejskie, które w większości nie wzięły udziału w inwazji na Majorkę, dokonywały coraz częstszych najazdów na północne kresy Szark al-Andalus, a Ibn Mardanisz odpowiadał na to kontratakami. Jakub musiał zapanować nad sytuacją. Ale Szark al-Andalus była dużo większa i ludniejsza niż Majorka, więc dotarcie pod mury Walencji zajęło królowi dziewięć lat. W tym czasie doprowadził do perfekcji strategię kija i marchewki – lokalnym społecznościom muzułmańskim, które mu się poddawały i wspierały go, odpłacał za lojalność i daniny ochroną, pokojem oraz poszanowaniem ich religii i obyczajów, natomiast te, które się opierały, skazywał na wygnanie.

Ze źródeł jasno wynika, że zadawał sobie wiele trudu, by dojść do porozumienia ze swymi muzułmańskimi tak poddanymi, jak wrogami – traktował ich prawie jak równych sobie (a przynajmniej udawał, że uważa ich za takich), szanował ich tradycje, skrupulatnie przestrzegał zawieranych z nimi ugód (dopóki odpowiadało to jego interesom) i nie wahał się karać swoich ludzi, jeśli łamali te traktaty. W połączeniu z jego męstwem

w bitwach i zdecydowaniem sprawiało to, że był w Szark al-Andalus postacią poważaną i budzącą strach, ale przy tym uznawaną przez mieszkańców za taką, z którą można robić interesy.

Był też głęboko wierzącym chrześcijaninem, dumnym krzyżowcem i szermierzem sprawy Kościoła, a postawa ta wynikała z nader praktycznych powodów. Dzięki bardzo wydajnemu ogrodnictwu i wielkiej biegłości jej mieszkańców w rzemiośle Szark al-Andalus była niezwykle bogatym regionem. Dla utrzymania gospodarki na tak wysokim poziomie i zapewnienia wpływów z tytułu podatków i danin jej muzułmańska ludność musiała pozostać na miejscu, więc Jakub z konieczności proponował warunki, które były dla niej do przyjęcia. Nie mógł tutaj przeprowadzać, jak to wcześniej zrobił na Majorce, czystek etnicznych, bo kiedy rynek jest nasycony, wartość niewolników spada i stają się ciężarem. Takim samym ciężarem staje się nieproduktywne terytorium. Z drugiej strony Jakub nie mógł tolerować niespokojnej, skłonnej do buntów ludności.

W miarę posuwania się jego armii ku Walencji stawało się coraz bardziej jasne, że nie uwzględnia w swoich rachubach Abu Zajda, więc w końcu almohadzki sajjid wraz ze swoimi dziećmi przeszedł na chrześcijaństwo i przybrał imię Wincentego, świętego patrona Walencji. W nagrodę jego córki zostały żonami członków najważniejszych aragońskich rodów, a jemu samemu nadano majątek ziemski w głębi kraju. Zdaje się, że Abu Zajd, który – jak powiadano – nadal ubierał się jak za czasów, kiedy był niewiernym, i kontynuował dawne obyczaje, dożył szacownego wieku i przemieszczał się między dworem królewskim, swymi posiadłościami i Murcją, rządzoną przez wasali Kastylii, Banu Hud. Można tylko spekulować, dlaczego zdecydował się na apostazję. Mógł to być akt autentycznego nawrócenia albo czystego wyrachowania. Być może wpłynęło na to uznanie za późnych Almohadów Jezusa za Mahdiego albo ezoteryczne przekonanie, że Bóg jest ponad wszelkimi doktrynami religijnymi. Bez względu na przyczynę, w 1264 roku skłoniło to Abu Zajda do napisania listu do papieża Urbana IV, który w odpowiedzi, w uznaniu wielkich strat materialnych, jakie poniósł wskutek zmiany wiary, udzielił mu błogosławieństwa.

W 1237 roku siły Jakuba dotarły pod Walencję, otoczyły ją od strony lądu i założyły blokadę morską. Wkrótce stało się jasne, że bez pomocy z zewnątrz mieszkańcy nie przełamią oblężenia. Gdy flocie przysłanej z Tunisu przez hafsydzkiego emira Abu Zakarijję nie udało się przerwać

blokady, 29 września 1238 roku rozpoczęto negocjacje. Ustalono, że w ciągu pięciu dni miasto opuści cała muzułmańska ludność, zabierając tylko to, co da się unieść. Wypędzonym zagwarantowano bezpieczne przejście na południe, do portów Cullera i Denia, skąd mogli odpłynąć na wygnanie, albo możliwość przeniesienia się w inne miejsca na ziemiach króla, gdzie mogli się osiedlić jako jego wolni poddani.

Dziesięć dni później do opuszczonego miasta wkroczył z wielką pompą Jakub. Meczet piątkowy poddano ceremonii oczyszczenia i przemieniono go na katedrę pod wezwaniem Świętego Wincentego. W ramach działań, które stawały się ustaloną przez chrześcijańskich władców półwyspu procedurą, domy, sklepy, warsztaty i pozostały majątek poprzednich mieszkańców rozdzielono między zwycięzców – rycerzy, żołnierzy i zakony rycerskie – albo przydzielono osadnikom, pod warunkiem że pozostaną tam co najmniej przez rok. Powstała kolonia żydowska. Meczety i majątek muzułmańskiego duchowieństwa oddano Kościołowi. Wszystko to zapisano w „księdze dystrybucji”, gdzie zarejestrowano też wszystkich nowych właścicieli. Szybko utworzono parafie i założono klasztory oraz zgromadzenia zakonne. Muzułmańskie domy przebudowano według gustów nowych, chrześcijańskich właścicieli i miasto powoli wracało do życia jako stolica nowego królestwa Jakuba, Walencji.

Ibn Mardanisz przeniósł się ze swymi oddziałami na południe, do Murcji, która po śmierci Ibn Huda pogrążyła się w chaosie. Pałac został splądrowany przez lud, który wybrał na władcę cieszącego się dużą popularnością, ale nieudolnego fakiha, Ibn Hattaba. Ibn Mardanisz zajął miasto, kazał uwięzić i zgładzić Ibn Hattaba i zadeklarował lojalność wobec Hafsydów, którzy przejęli ideologiczny sztandar almohadyzmu. Gdy zabieg ten okazał się nieskuteczny, Ibn Mardanisz zaproponował Ferdynandowi III i jego potężnej matce, Berengarii kastylijskiej, sojusz skierowany przeciw królestwu Aragonii. Była to ta sama pułapka, w którą wcześniej wpadł Ibn Hud, i gdy lud Murcji zwietrzył, co się święci, obalił Ibn Mardanisza, który uciekł do Tunisu, i zaproponował tron wujowi Ibn Huda imieniem Baha ad-Dawla.

Po zdobyciu Walencji kampania Jakuba straciła rozpęd. Chociaż w walce i administrowaniu podbitym terytorium mógł on nadal liczyć na zakony rycerskie, brakowało mu wojska i chrześcijan chętnych do osiedlenia się na zajmowanych terytoriach. Mimo to nie ustawał w przypochlebianiu się,

przekupywaniu i zastraszaniu lokalnych muzułmańskich dowódców, kadich i szejków rządzących miastami na południe od jego nowej stolicy, by uznali go za swego pana. I tak w 1240 roku obległ Xàtivę i przekonał jej władców, Banu Isa, do stopniowego przekazania mu kontroli nad silnie ufortyfikowanym miastem w zamian za pobliski zamek. W 1252 roku, gdy miał już nad miastem pełną kontrolę, wyrzucił jego ludność, ale pozwolił jej zbudować nowe osiedle za murami. Banu Isa pozostawili mieszkańców własnemu losowi, ale za to do roku 1275 byli praktycznie niepodległymi, choć skromnymi, panami.

Jednak nie wszyscy lokalni notable byli tak ugodowi. W latach czterdziestych i pięćdziesiątych XIII wieku szereg powstań przeciwko Jakubowi, część z poparciem Kastylii, wzniecił Abd Allah Ibn Huzajl, zagadkowa postać zwana Al-Azrakiem („niebieskim”, przypuszczalnie z powodu koloru oczu). Ten samozwańczy mudżahid cieszył się szerokim poparciem ludności i kryjąc się w niedostępnych górskich dolinach za Denią, okazał się niezwykle trudny do pokonania. Rozejmy i zawieszenia broni tylko przedłużały rebelię, która została stłumiona dopiero w roku 1258 i to tylko dlatego, że zdradził go jeden ze sprzymierzeńców. Al-Azrak zawarł z królem pokój i dzięki przekazaniu mu swoich ostatnich twierdz mógł bezpiecznie udać się do Ifrikijji.

Natomiast Baha ad-Dawla trzymał się w Murcji do roku 1243, kiedy, opuszczony przez sojuszników i zagrożony, nie miał wyboru i musiał oficjalnie uznać za swego pana kastylijskiego następcę tronu Alfonsa, syna Ferdynanda III. Tak więc Murcję wcielono formalnie do królestwa Kastylii jako wasalne państwo rządzone przez muzułmanów. Tymczasem Ferdynand zyskiwał kolejne ziemie na południu, gdzie jego głównym rywalem pozostawali Portugalczycy, którzy też starali się zdobyć jak najwięcej terytorium Al-Andalus. Już w 1217 roku wbrew postanowieniom traktatu z Almohadami zajęli mające duże znaczenie strategiczne Alcácer do Sal na południe od Lizbony, a w 1225 zadali potężny cios armii Sewilli. Chociaż w 1230 roku León odebrał Sanchowi II szansę zajęcia Méridy i Badajoz, portugalski król zachował inicjatywę i w 1250 zapanował nad Algarve na południu obecnej Portugalii. Było to możliwe tylko dzięki szczodrym obietnicom złożonym jego muzułmańskim mieszkańcom. Zwykłym ludziom zapewnił ochronę osób i mienia oraz gwarancje poszanowania ich praw i religii, natomiast członkom elity zaproponował służbę w swojej armii.

Wydawało się, że na tym skończyła się wielka gra o południe Al-Andalus, a jej oczywistym zwycięzcą są Kastylia i León. W latach czterdziestych XIII wieku Ferdynand III zwiększył tempo podboju i – wspomagany przez swych muzułmańskich wasali – przeprowadził serię srogich najazdów na ziemie nad Gwadalkiwirem. Terytoria wiejskie zostały spustoszone, chłopi pojmani lub zabici, a miasta padały jedno po drugim. Targi niewolników na północy zapełniły się masami muzułmańskich jeńców, a większe miasta na południu oczyszczono z rdzennej ludności, którą zesłano na wieś, jeśli nie wprost na wygnanie do innych krajów. W wyścigu z rywalami Ferdynand nie mógł sobie pozwolić na stopniowy podbój w drodze negocjacji i chociaż brutalność tej kampanii mogła spowodować paraliż gospodarczy muzułmańskiego południa, od tej pory należało ono przynajmniej do niego i jego następców. Ta strategia się opłaciła. Gdy w 1248 roku padło Alicante, król wraz ze swym synem Alfonsem rozbił obóz obok byłej stolicy Almohadów.

Wprawdzie Sewilla nie była już oficjalną stolicą, ale – ze znajdującą się w niej potężną fortecą, otoczona grubymi murami z ponad stu pięćdziesięcioma wieżami – pozostawała największym miastem Al-Andalus, ośrodkiem życia gospodarczego, religijnego i kulturalnego oraz domem dla dziesiątków poetów, intelektualistów i duchownych. Jednak po wyjeździe w 1228 roku ostatniego almohadzkiego kalifa cierpiała z powodu ciągłych najazdów muzułmanów i chrześcijan oraz charakterystycznych dla Al-Andalus waśni wewnętrznych. Podczas walk różnych stronnictw przechodziła w wyniku zamachów, czystek i egzekucji z rąk do rąk watażków i kadich, którzy deklarowali lojalność wobec Ibn Huda, Almohadów czy Hafsydów albo nie uznawali żadnej zwierzchności, a tymczasem Ferdynand przygotowywał się do ataku. W 1242 roku Hafsydzi przysłali tam dowódcę, co wielcy sewilscy poeci upamiętnili elegiami wysławiającymi przybycie „Arabów”, z którymi wiązali nadzieje na uratowanie Al-Andalus, ale co tylko nasiliło trzymające miasto w kleszczach zatargi.

Latem 1247 roku Ferdynand przystąpił do oblężenia; wśród szturmujących miasto sił znalazły się oddziały dowodzone przez Ibn al-Ahmara. Mieszkańcy Sewilli stawiali zacięty opór, a ich kontruderzenia zmusiły Ferdynanda do wycofania się, ale nie na długo. Tymczasem Kastylijczycy i ich sojusznicy spustoszyli wiejskie zaplecze miasta, wskutek czego docierało do niego niewiele żywności. W górę Gwadalkiwiru popłynęła na odsiecz

hafsydzka flota, ale została wyparta przez kastylijskiego admirała. Mijały miesiące i osłabiona ludność – „chodząc jak pijana" – zaczęła przymierać głodem [41]. Nie odprawiano zgodnych z obrządkiem ceremonii pogrzebowych nawet podczas pochówków cieszących się prestiżem obywateli, bo po prostu nie było dość ludzi, którzy mogli w nich uczestniczyć. Podczas zimy 1248 roku napływało coraz więcej oddziałów chrześcijańskich, które zacieśniały krąg wokół miasta. W maju kastylijskie okręty rozbiły dwa pontonowe mosty, które łączyły je z ufortyfikowanym przedmieściem, Trianą (Atrajną po arabsku) na lewym brzegu Gwadalkiwiru, wskutek czego zostało całkowicie odcięte od reszty kraju. Było tylko kwestią czasu, kiedy trudy spowodowane oblężeniem okażą się dla mieszkańców zbyt ciężkie do zniesienia.

I oto 23 listopada 1248 roku nad sewilskim alkazarem zaczął powiewać sztandar Kastylii, a 22 grudnia król Ferdynand wjechał tryumfalnie do pokonanego miasta. Zgodnie z warunkami kapitulacji ocalała ludność muzułmańska mogła w okresie między tymi datami sprzedać swój majątek, po czym musiała je opuścić, zabierając ze sobą tyle dobytku, ile zdoła unieść. Wyprowadzka ostatnich muzułmanów trwała jeszcze trzy tygodnie; strumień dziesiątków tysięcy uchodźców kierował się pod eskortą rycerzy Ferdynanda na południowy zachód, do Kadyksu. Dla większości celem było grenadzkie państwo Ibn al-Ahmara, ale wskutek kolejnych przemieszczeń spowodowanych powolnym, lecz stałym kastylijskim podbojem wielu wylądowało w Maghrebie, a niektórzy na Minorce.

Długotrwałe oblężenie, potworne warunki, które musieli w tym czasie znosić mieszkańcy Sewilli, upadek ostatniej stolicy Al-Andalus i fakt, że skutki tego dotknęły zarówno biednych, jak i bogatych, zostawiły na andaluzyjskiej psyche bolesną ranę. Nigdzie nie widać tego lepiej niż w poetyckich lamentach stworzonych przez uchodźców i na całym muzułmańskim Zachodzie. W Tunisie walencki poeta Ibn al-Abbar opłakiwał „sprofanowanie" miasta, a wiele lat później wygnaniec z Sewilli Salih Ibn Szarif ar-Rundi napisał w Ceucie długą elegię na podbój Al-Andalus, w której poczesne miejsce zajmuje jego rodzinne miasto:

> Kto, kto pomoże zmyć śmiertelną hańbę i upokorzenie,
> Którą potężny niegdyś lud okryła tyrania, przemocy wcielenie?
> Wczoraj władał bogatymi krajami,
> Dzisiaj jest niewolnikiem niewiernych skutym łańcuchami [42].

Wiersz ten czytano w całym świecie islamskim i jeszcze dzisiaj uważa się go za dzieło klasyczne. Tego rodzaju utwory należały do odrębnego gatunku zwanego *risa al-mudun* („lamenty po stracie miast”), nostalgicznych wspomnień o minionej chwale Al-Andalus.

Natomiast dla chrześcijan zdobycie Sewilli było wielkim tryumfem. Szybko zmieniono krajobraz miasta, dostosowując je do gustów i potrzeb zwycięzców. Wielki Meczet Almohadów przekształcono w katedrę, a w ceremonii konsekracji brali udział dygnitarze Ibn al-Ahmara. Przez następne półtora wieku chrześcijanie czcili swego Boga w kaplicach wzniesionych w ogromnej sali modlitewnej, aż w 1401 roku postanowiono zburzyć muzułmańską budowlę i na jej miejscu postawić nowy kościół. Pobliski warowny pałac stał się rezydencją kastylijskiego króla. I chociaż liczba ludności miasta wróciła do poziomu sprzed podboju dopiero po kilku wiekach, Sewilla pozostała jednym z głównych miast i ulubionych stolic hiszpańskich władców. Ferdynand był tak dumny ze swojej zdobyczy, że kazał się pochować w byłym meczecie, a po jego śmierci w 1252 roku wzniesiono tam pomnik z wysławiającymi go epitafiami w łacinie, po hiszpańsku, arabsku i hebrajsku.

Po nim władcą Leónu, Kastylii, Galicii, Murcji, Jaén, Kordoby i Sewilli został jego syn Alfons X, który od szesnastego roku życia brał udział w bitwach u boku ojca. Pierwszą przeprowadzoną przez niego kampanią była inwazja na Portugalię, następną nieudana napaść na Nawarrę, która jednak nie zniechęciła go do ekspansji, bo już w roku 1259 planował dalszy podbój ziem muzułmańskich. Za zachętą swego wasala, Ibn al-Ahmara, zorganizował krucjatę, która miała podporządkować mu Maghreb, gdzie Banu Marin, ród berberskich Zanata z zachodniej Sahary, zagarniali resztki państwa Almohadów i w roku 1248 zajęli Fez. Gotów na wszystko, by ocalić życie, almohadzki namiestnik Sali na wybrzeżu atlantyckim, syn Abu Zajda z Walencji, przyrzekł, że jeśli Alfons udzieli mu pomocy, przyjmie chrzest. W 1260 roku do tego marokańskiego portu wpłynęła kastylijska flota, ale żołnierze, którzy zsiedli z okrętów, zamiast bronić miasta, złupili je, zabili wielu mężczyzn i starych kobiet i zbezcześcili główny meczet, gwałcąc kobiety i dziewczęta, które spędzili na jego dziedziniec. Około trzech tysięcy jeńców zawieźli na targ niewolników w Sewilli.

Chociaż Alfons ostatecznie zarzucił plan podboju Afryki, stał się on katalizatorem dalszego podboju Al-Andalus, a mianowicie ostatniej niepodległej muzułmańskiej strefy na południowym zachodzie. Obszar ten, który obejmował atlantycki port Kadyks oraz państewka Jerez de la Frontera i Nieblę (po arabsku Lablę, ze stolicą w Huelvie), Ferdynand III zmusił już wcześniej do płacenia daniny, ale Alfons postanowił dokończyć dzieła. Łamiąc postanowienia traktatu zawartego z Jerez, jego wojsko zajęło miejską fortecę, czym zmusiło władcę, Ibn Abi Chalida, do ucieczki wraz z dworem do Maroka. Alfonsowi brakowało osadników, którzy mogliby ponownie zaludnić ten region, więc przystał na propozycję dotychczasowych mieszkańców, że się poddadzą, jeśli pozwoli im pozostać. Natomiast silnie ufortyfikowana Niebla podjęła walkę. Jej władca, Ibn Mahfuz, stawiał opór przez dziewięć i pół miesiąca, ale na początku 1262 roku przyjął złożoną mu przez Alfonsa ofertę honorowej emerytury w Sewilli w zamian za ewakuację miasta. W tym momencie Kastylia w pełni zapanowała nad ziemiami leżącymi w dolnym biegu Gwadalkiwiru, a przynajmniej tak się wydawało. Zaledwie dwa lata później muzułmanie Andaluzji, czyli chrześcijańskiego południa, powstali przeciw swym panom.

Fakt, że Alfons X wszczął afrykańską kampanię, gdy tak duża część Al-Andalus pozostawała pod panowaniem muzułmańskim, przeczy sugestii, iż kierował się pragnieniem „odbicia” przedislamskiej Hiszpanii. Jego wielką ambicją był tytuł cesarza Świętego Cesarstwa Rzymskiego. Z tego samego powodu katalońsko-aragońskie krucjaty nie ograniczały się do odzyskiwania podbitych przez muzułmanów ziem chrześcijańskiej Hispanii. Hrabiowie Barcelony i królowie Aragonii wykorzystywali każdą okazję, by poszerzyć swą władzę. I tak w 1284 roku syn i następca Jakuba I, Piotr III Wielki, podbił Dżarbę, dużą wyspę przy brzegu Ifrikijji, a dwa lata wcześniej odebrał Sycylię jej andegaweńskim władcom, prowokując krucjatę, w której królestwo Aragonii obronili przed siłami papieskimi w niemałej mierze muzułmańscy wojownicy. Gdy pod koniec XIII wieku państwa chrześcijańskie, walcząc o dominację i przetrwanie, starły się z nowym, nasrydzkim emiratem Grenady, wielka gra zaczęła się ponownie.

24

Półksiężyc pod naporem Krzyża

Spektakularne chrześcijańskie podboje w XIII wieku były możliwe na skutek podziałów w andaluzyjskim społeczeństwie po upadku Almohadów. Ludność straciła wiarę w lokalnych mocarzy, którzy nią rządzili. Znaczna jej część była zdecydowana stawić opór chrześcijańskim najeźdźcom, a reszta po prostu uciekła. Większość ulemów i bardziej pobożnych świeckich wolała wyjechać, niż żyć pod panowaniem niewiernych, zwłaszcza jeśli miała pieniądze lub widoki na znalezienie mecenasów gdzie indziej. I tak dużo wielkich arystokratycznych rodów, które były ostoją miejskiej kultury i gospodarki południowej Al-Andalus, jak np. sewilscy Banu Chaldun, opuściło półwysep. W większości wyemigrowali do Afryki Północnej, część do Tunisu, gdzie ze względu na erudycję i wyrafinowanie kulturalne przyjęto ich z otwartymi rękami. Jednak nie wszyscy miejscowi witali radośnie uchodźców z Al-Andalus; część widziała w nich uciążliwych cudzoziemców, którzy nie zdołali obronić swej wiary i przywieźli ze sobą niestabilność, a w dodatku stanowili konkurencję gospodarczą.

Jednak większość zwykłych Andaluzyjczyków obrała bardziej praktyczne podejście do podboju. Zostali zdradzeni lub porzuceni przez swoje elity, pozostawieni na pastwę losu. Skoro islam od strony politycznej i ortodoksyjni duchowni ich zawiedli, zwrócili się ku miejscowym mistykom i świętym mężom. Dla tych pokornych Andaluzyjczyków owa ziemia stanowiła dom, więc gotowi byli pójść na wszelkie kompromisy, nawet jeśli oznaczało to życie pod panowaniem niewiernych.

A zatem w latach sześćdziesiątych XIII wieku większość muzułmanów na półwyspie stała się mudejarami. Zgodnie z warunkami wynegocjowanych przez muzułmańskich przywódców porozumień, które w zamian za daniny zapewniały im prawo praktykowania swojej religii, a ich wspólnotom autonomię, byli przeważnie wolnymi poddanymi i mieszkali w gminach zwanych aldżamami, rządzonych przez osoby wybierane spośród nich i podle-

gających bezpośredniej jurysdykcji chrześcijańskich królów. Były to praktycznie takie same ustalenia, jakie odnosiły się do gmin żydowskich. Ta prawna i administracyjna segregacja była konieczna, ponieważ w owej epoce religię traktowano nie jako kwestię indywidualnego wyboru, lecz skutek przynależności społecznej. Muzułmaninem był ten, kto przestrzegał „muzułmańskiego prawa". Przypominało to islamską instytucję zimmich i dokładnie odzwierciedlało sposób, w jaki mudejarowie postrzegali swoje miejsce w chrześcijańskim społeczeństwie – byli mającą swoje prawa, ale podporządkowaną zbiorowością.

Początkowo przejście pod panowanie chrześcijańskie mogło się odbywać niemal niezauważalnie, zwłaszcza na wsi. Chrześcijańscy osadnicy napływali powoli i życie biegło dawnym rytmem, a społeczność mudejarów stopniowo przystosowywała się do podrzędnej roli w nowym, chrześcijańskim porządku. Większość muzułmanów była rolnikami, rzemieślnikami i kupcami, niektórzy wyspecjalizowali się w takich dziedzinach, jak medycyna, masztalerstwo, wojskowość, muzyka i taniec, architektura i inżynieria. Kluczowe znaczenie miały ich praca w rolnictwie oraz biegłość w pewnych rzemiosłach – szyciu luksusowych ubiorów, złotnictwie, dekoratorstwie i wyrobie broni. Muzułmanie byli na przykład tak świetni w murarce, że to oni wznieśli większość kościołów i pałaców stawianych w wiekach XII i XIII na ziemiach kastylijskich i aragońskich. Wiele z tych budowli było w stylu mudejarskim, który charakteryzował się kunsztownymi ornamentami wykonywanymi z cegły i glazurowanych płytek.

W skali lokalnej kontynuowano naukę w języku arabskim i naukę religii, a mudejarowie podróżowali, aczkolwiek nie tak licznie jak wcześniej, po świecie islamu z powodów religijnych, edukacyjnych i ekonomicznych. Bogatsi udawali się nawet na hadżdż, czasami wraz z rodzinami. Jako wolni poddani mogli kupować i sprzedawać majątki, pożyczać pieniądze, inwestować w przedsięwzięcia handlowe i przenosić się z miasta do miasta, a nawet z królestwa do królestwa. Chociaż krążyli po ziemiach chrześcijańskich, ich społeczności na ogół pozostawały zamknięte i zdominowane przez lokalne rody, które wykorzystywały bogactwo zdobyte na rzemiośle i handlu dla uzyskania od królewskiego dworu stanowisk administracyjnych w swoich aldżamach. Zawzięta rywalizacja o te stanowiska często prowadziła do fakcyjnych sporów, co skłaniało przywódców mudejarów do szukania sojuszników wśród miejscowych chrześcijan.

Mimo formalnej autonomii i podrzędnej pozycji mudejarowie integrowali się ze społecznością chrześcijańską jako dzierżawcy, dostawcy usług i towarów, klienci i wspólnicy w interesach, a żydowscy pożyczkodawcy udzielali im kredytów. Mudejarowie służyli też razem z chrześcijanami w lokalnych milicjach i w wojsku, zawierali polityczne sojusze, a nawet wspólnie z nimi popełniali przestępstwa. Ta wzajemna zależność pomagała stabilizować stosunki między wspólnotami muzułmańskimi i chrześcijańskimi, które często widziały, że ich interesy są zbieżne. Mimo że niejednokrotnie dochodziło między nimi do spięć, na szczeblu lokalnym obie społeczności łączyły się w obliczu zagrożenia z zewnątrz, ze strony rywalizujących z nimi miast czy też drapieżnych dostojników dworskich lub kościelnych oraz arystokracji.

Z drugiej strony muzułmanie nawiązywali też obustronnie korzystne stosunki z arystokracją i Kościołem. Rycerstwo, klasztory, kapituły katedralne i zakony rycerskie często wolały oddawać ziemię w dzierżawę mudejarom niż swoim współwyznawcom, a w konsekwencji chroniły i broniły swoich muzułmańskich poddanych i wasali przed miejscowymi chrześcijanami, łakomymi możnymi, królami, a nawet przed władzami ich aldżamów. Bez względu na to, czy mieli chrześcijańskich patronów czy nie, sami mudejarowie stanowczo bronili swoich praw i majątków, zarówno zbrojnie, jak i w sądach. W istocie nabrali dużej biegłości w korzystaniu i ze swojego, i chrześcijańskiego systemu prawnego, tak w sporach między sobą, jak z chrześcijanami, żydami, swoimi gminami i panami, włącznie z samym królem. Często dochodziło do ciągnących się w nieskończoność konfliktów między żydowskimi wierzycielami i muzułmańskimi dłużnikami, ale nigdy nie przekształcały się one w walki ani inne akty przemocy.

Szybko postępowała także integracja kulturowa i społeczna. W niektórych obszarach języki romańskie zaczęły już pod koniec XII wieku wypierać arabski jako język mówiony mudejarów. W wielu regionach przejęli oni od chrześcijańskich sąsiadów styl ubierania się, co ułatwiało stosunki wzajemne, ale niosło też pewne zagrożenia. Chociaż w dobie podboju chrześcijanie i muzułmanie mieszkali w osobnych dzielnicach, z biegiem lat społeczności te zaczęły się ze sobą mieszać i wyznawcy różnych religii mogli się znaleźć obok siebie, a nawet zamieszkać w tych samych budynkach. Będąca tego skutkiem fraternizacja stwarzała dylemat dla władz muzułmańskich i chrześcijańskich, zwłaszcza że mogła prowadzić do nawiązywania stosunków seksualnych między wyznawcami odmiennych religii, co obie

społeczności uważały za zbrodnię, za którą groziła kara śmierci. Stojąc w obliczu utraty wiernych, zarówno chrześcijańscy, jak i muzułmańscy przywódcy duchowi z niepokojem patrzyli na zacieśnianie więzi międzywyznaniowych.

Mimo że chrześcijanie, żydzi i muzułmanie, lekceważąc zakazy prawne i moralne, uczestniczyli we wspólnych uroczystościach, razem pili, uprawiali hazard, chodzili do łaźni i do prostytutek, rzadko spotykali się z naganą. Przynajmniej mężczyźni, bo mudejarskim kobietom za najdrobniejsze wykroczenia groziło potępienie. Często zdarzało się, że jeśli któraś została oskarżona o naruszenie norm seksualnych, władze odbierały jej wolność i skazywały na pracę w królewskim burdelu. Czasami skorumpowani urzędnicy muzułmańscy i chrześcijańscy oskarżali je o takie przestępstwa fałszywie, dla zysku.

Oficjalne zaliczenie mudejarów do praworządnych poddanych łagodziło obawy chrześcijan przed muzułmańską mniejszością, a duża swoboda, jaką się cieszyli, sprawiała, że bez przymusu uznawali chrześcijańskich królów za swoich panów. Dżihad traktowali jako walkę wewnętrzną, nie zbrojny opór. Dlatego aż do końca średniowiecza na ziemiach podbitych przed XIII wiekiem nie odnotowano prawie żadnych powstań czy aktów zbiorowej przemocy między chrześcijanami i mudejarami ani między tymi drugimi i żydami.

W połowie XIII wieku władze królewskie i kościelne zaczęły opracowywać całościowe i spójne kodeksy prawne, które wzorowane były na prawie rzymskim, a więc musiały szczegółowo określić miejsce muzułmanów i żydów w społeczeństwie chrześcijańskim. Na IV Soborze Laterańskim zwołanym w 1215 roku przez Innocentego III nakazano żydom i „poganom” (mając na myśli także muzułmanów) nosić specjalne oznaki albo części odzieży, które wskazywały, że nie są oni chrześcijanami. Miało to zapobiec kontaktom seksualnym między nimi i nieświadomymi ich przynależności religijnej chrześcijanami, których mogli skusić do zmiany wiary. Zarządzono też, że nie powinni sprawować urzędów, które dawałyby im władzę nad chrześcijanami. Zabroniono budowy i remontów synagog i meczetów, co przypominało restrykcje z „paktu Umara”, ale nie przez nie zostało zainspirowane. Jednak w królestwach hiszpańskich nie stosowano się do tych postanowień, podobnie jak do ogłoszonego na soborze w Vienne, który odbywał się w latach 1311–1312, zakazu nawoływania

przez muezzinów wiernych do modlitwy. W istocie poza przekazywaniem im w dzierżawę ziemi Kościół ignorował mudejarów. Nie podejmował prawie żadnych prób ich nawracania, zresztą władze królewskie, obawiając się, że może to wywołać zamieszki, ściśle ograniczały głoszenie słowa Bożego wśród muzułmanów.

Tak więc islam pozostał siłą spajającą jego wyznawców i istnieje niewiele dowodów świadczących o ich przechodzeniu na chrześcijaństwo. Decydowali się na ten krok tylko niewolnicy w nadziei na wyzwolenie, skazańcy pragnący ułaskawienia i osoby, które chciały wejść do uprzywilejowanej chrześcijańskiej społeczności. Ale koszt apostazji był wysoki, bo oznaczała ona utratę więzi społecznych i rodziny oraz zerwanie ze wspólnotą religijną. Poza tym zarówno chrześcijanie, jak i muzułmanie traktowali przechrztów jako zdrajców.

W chrześcijańskiej Hiszpanii powszechne było niewolnictwo, a większość niewolników stanowili muzułmanie. Byli to przeważnie cudzoziemcy – jeńcy wojenni, rozbitkowie albo osoby uprowadzone podczas najazdów na Al-Andalus i Afrykę. Wielu z nich pełniło rolę służby domowej. Niewolnice były często gwałcone przez swoich właścicieli. W kilku regionach niewolnicy harowali w ciężkich warunkach na roli, ale większość wykonywała prace zgodne ze swoimi zdolnościami i umiejętnościami. Najbardziej ceniono rzemieślników, ponieważ przynosili właścicielom spore dochody. W niektórych przypadkach stosunki między niewolnikiem i jego panem przypominały współpracę, która mogła być kontynuowana po wyzwoleniu tego pierwszego. Warunki wyzwolenia często ustanawiano tak, że niewolnicy mogli na nie zapracować albo zarobić. Niekiedy mudejarowie sami zaprzedawali się na określony czas w niewolę osobom trzecim, by odpracować dług, co w zasadzie niewiele się różniło od współczesnych umów o pracę. Jako poddani króla niewolnicy mogli nawet pozywać swych panów do sądu za to, że nie wyzwolili ich w ustalonym przez obie strony terminie, czy za inne nadużycia władzy. Bywało, że mudejarowie zbierali pieniądze na wykupienie niewolników i pomagali zbiegom.

Przejście na chrześcijaństwo nie przywracało wolności, ponieważ istniały zniechęcające do tego przeszkody prawne, i nawet przechrzczeni niewolnicy żydów nie mogli jej odzyskać, dopóki się nie wykupili. Muzułmańskich niewolników miewali nawet bogaci mudejarowie. Powszechne było także niewolnictwo za długi i ciężkie przestępstwa; jako poddanym królów mudejarom, którzy popełnili zbrodnie, zamieniano karę śmierci na niewolę.

Jednak mimo straszliwych cierpień, jakich przysparzało ofiarom, niewolnictwo pełniło ważną funkcję w społeczności mudejarów – pomagało im utrzymać solidarność i poprzez integrację z muzułmanami z zagranicy, którzy byli pomostem łączącym chrześcijaństwo z *dar al-islam*, służyło odrodzeniu arabsko-muzułmańskiej kultury.

Zniewoleni i wolni muzułmanie przekształcali też kulturę hiszpańskich chrześcijan, którzy używając wytwarzanych przez nich produktów i jedząc potrawy arabsko-muzułmańskiej kuchni, przyzwyczajali się do andaluzyjskich stylów. Chrześcijanie korzystali również z usług muzułmańskich medyków i fryzjerów oraz z ludowych metod leczniczych i magii. Muzułmańscy muzycy i tancerze byli stałym elementem chrześcijańskich uroczystości na dworze królewskim i w miastach oraz procesji organizowanych w najważniejsze święta. Chrześcijanie, słuchając andaluzyjskich baśni ludowych i piosenek, podchwytywali setki powszechnych arabskich słów, które weszły do języka hiszpańskiego. Należały do nich takie wyrażenia jak *Ojalá!* (od *law sza Allah* – „Bóg tak chce”), *Alá* czy *Olé* („ach!”, od *Allah*) i *fulano* („tak i tak”, od *fulan*).

Chrześcijan fascynowały bogate andaluzyjskie tradycje poetyckie i prozatorskie. Podczas gdy wcześniej chrześcijańscy uczeni skupiali się głównie na tekstach naukowych, technicznych i filozoficznych, teraz tłumaczono, adaptowano lub wprowadzano w inny sposób do literatury popularnej arabsko-muzułmańskie utwory epickie, romanse i opowieści ludowe, z których wiele pochodziło z Azji Południowej i Persji. Należały do nich zbiór baśni *Kalila wa-Dimna*, *Sindibad* albo *Sendebar*, czyli opowieści o Sindbadzie Żeglarzu, epos o Aleksandrze Wielkim i *Księga tysiąca i jednej nocy*. Teksty te silnie wpłynęły na literaturę popularną i dydaktyczną tej epoki, choćby na *Bestiariusz* Ramona Llulla (z lat osiemdziesiątych XIII wieku) i *Księgę hrabiego Lucanora*, napisaną w 1335 roku przez Don Juana Manuela, bratanka Alfonsa X. W gruncie rzeczy literatura arabska przekształciła europejską beletrystykę, która zapożyczyła od niej tematy oraz schemat literacki makama, czyli opowieść ramową, użytą przez Boccaccia w *Dekameronie* i Chaucera w *Opowieściach kanterberyjskich*.

Twórczość przekładowa, która zaczęła się w XII wieku w Toledo i Tudeli, rozkwitła w wieku XIII, kiedy objął ją patronatem Alfons X. Król, zwany El Sabio („mądry”), wspierał bogaty program kulturalny, obejmujący m.in. poezję religijną (sam był autorem *Cantigas de Santa María*) oraz

przekłady i adaptacje dzieł o muzyce, astronomii, szachach, polowaniu, prawie, polityce i władzy, historii i wielu innych dziedzinach. Centrum tej działalności było Toledo, ale i w innych miastach królestwa powstały szkoły języka arabskiego, a tłumacze, pracujący na ogół w zespołach (składających się z żyda lub muzułmanina, który sprawdzał pismo arabskie, i chrześcijanina, który tworzył przekład łaciński lub romański), działali albo pod mecenatem króla, albo z własnej inicjatywy. Alfons X założył w Murcji i w Sewilli akademię otwartą dla muzułmanów, chrześcijan i żydów, którą kierował lekarz Abu Bakr ar-Rikuti.

Wiek XIII był w chrześcijańskiej Europie wspaniałą epoką uniwersytetów, instytucji wspieranych przez królów w celu krzewienia wiedzy, w której widzieli symbol swojej władzy oraz instrument kształcenia kleru i członków rozrastającej się biurokracji. Uniwersytety w Kastylii i Leónie, Portugalii i królestwie Aragonii stały się ośrodkami upowszechniania arabsko-muzułmańskich tradycji intelektualnych. W tym okresie rody królewskie i arystokratyczne, które w coraz większym stopniu opanowywały Al-Andalus, zaczęły podziwiać, naśladować i fetyszyzować arabsko-muzułmańską kulturę wysoką. Sugerowano nawet, że na zaangażowanie Alfonsa X w krzewienie wysokiej kultury i przekształcenie społeczeństwa oraz na jego koncepcję powszechnej monarchii wpłynęły almohadzkie pojęcia władzy, suwerenności i wiedzy.

Trzynastowieczne królewskie kodeksy prawne określiły formalnie miejsce zarówno wolnych, jak i zniewolonych muzułmanów w tych społeczeństwach, wyraźnie podkreślając ich podrzędną pozycję, ale jednocześnie gwarantując poszanowanie ich praw i ochronę. Jednak bardziej dyskryminacyjne aspekty tych kodeksów, takie jak obowiązek noszenia odróżniających ich od chrześcijan ubrań, zakaz budowania meczetów i publicznego praktykowania islamu oraz uprawiania niektórych zawodów, nigdy nie zostały wcielone w życie albo robiono z nich użytek tylko okazjonalnie. Średniowieczne kodeksy prawne z reguły odzwierciedlały ideały przyświecające ich twórcom, nie realia społeczne. Poza tym mudejarowie (w odróżnieniu od poddanych wiary chrześcijańskiej, którzy podlegali także władzom senioralnym, kościelnym i municypalnym) znajdowali się pod bezpośrednią jurysdykcją królów, więc byli dla nich ważnym źródłem dochodów z podatków, opłat i pozwoleń. Dlatego monarchie ich chroniły. W XIV wieku Piotr IV Ceremonialny, król Aragonii, nazwał ich „królewskim skarbem”.

Dobrobyt i pewność siebie populacji mudejarów z północnej Hiszpanii w połowie XIV wieku były w niemałym stopniu skutkiem ogólnej dobrej koniunktury spowodowanej poprawą klimatu, wzrostem demograficznym, ekspansją handlową, rozrastaniem się miast i zwiększeniem produkcji rolnej w całej chrześcijańskiej Europie. W tym okresie muzułmanie krążyli po chrześcijańskich królestwach Kastylii i Leónu, Aragonii, Nawarry i Portugalii, korzystając z pojawiających się okazji pomnożenia majątku i nawet osiedlając się w miejscach, które nigdy nie były pod panowaniem muzułmańskim. Na ziemie chrześcijańskie emigrowali także muzułmanie z obcych państw.

Według oficjalnych wypowiedzi nasrydzkich emirów, propagowanych przez ulemów i znajdujących szeroki odzew na islamskim Zachodzie, było niedopuszczalne, by muzułmanie żyli pod panowaniem niewiernych, gdzie groziły im akulturacja i prześladowania, gdzie islamskie prawo i instytucje nie mogły prawidłowo działać i gdzie – co najważniejsze – ich kobiety były narażone na napaści na tle seksualnym. Jednak mimo że w XIV wieku pogorszyły się ich warunki życia, niewielu mudejarów odpowiadało na wezwanie do ucieczki z „ziemi upokorzenia”, a w następnym stuleciu niektóre autorytety prawne na islamskim Zachodzie złagodziły swoje stanowisko w tym względzie. Tymczasem nasrydzcy władcy, którzy zgłaszali roszczenia do zwierzchności nad wszystkimi muzułmanami na półwyspie, naciskali na chrześcijańskich królów, by szanowali prawa mudejarów, w szczególności prawo do emigracji.

Prawdziwa integracja społeczna muzułmańskiej mniejszości z chrześcijańską większością ani nie była możliwa, ani nie była jej celem. Zarówno chrześcijanom, jak i muzułmanom religia zabraniała zawierania mieszanych małżeństw, więc obie społeczności pozostawały genealogicznie zamknięte, a ponieważ w owej epoce majątek i władza przechodziły na członków rodzin, a te z kolei łączyły się przez małżeństwa, oznaczało to, że zaczynali się oni wzajemnie traktować jako konkurenci. W społeczeństwie opartym na hierarchii zamkniętych wspólnot religijnych przewagę musiała uzyskać grupa dominująca, czyli chrześcijanie, która mogła narzucać swoją wolę innowiercom. Robiła to pokojowo albo przemocą, która mogła wynikać z powodów ekonomicznych, ale wyrażać się w aroganckim języku religijnej i moralnej wyższości.

Tak więc kiedy w połowie XIV wieku europejski i islamski Zachód ogarnął kryzys, a gospodarka w wyniku klęsk głodu, wybuchów zarazy

i działań wojennych znalazła się na krawędzi upadku i wtrąciła ludzi w otchłań rozpaczy, mudejarowie zaczęli dostrzegać, że ich prawa są ograniczane, a chrześcijańscy sąsiedzi patrzeć na nich z podejrzliwością i niechęcią jako na groźnych wrogów albo traktować jako przedmiot eksploatacji.

Obraz ten kontrastuje z sytuacją, która wytworzyła się po trzynastowiecznych podbojach na południu półwyspu. Tam brutalne chrześcijańskie kampanie i towarzyszące im masakry, zniewolenie oraz wysiedlanie ludności wraz ze zniszczeniem infrastruktury gospodarki wiejskiej wywołały chaos wśród muzułmańskiej ludności, ale jednocześnie zmobilizowały ją do oporu. Nie musiała długo czekać na okazję. W 1264 roku Alfons X przecenił swe siły i możliwości. Skupiony na dążeniu do zdobycia tytułu władcy Świętego Cesarstwa Rzymskiego, nie zwracał uwagi na stan gospodarki i prowadził królestwo do bankructwa, a rycerstwo do rebelii. Rosły też napięcia w jego stosunkach z muzułmańskimi wasalami. W Grenadzie Ibn al-Ahmar odrzucił jego żądanie przekazania strategicznych portów, które sprawowały kontrolę nad Cieśniną Gibraltarską. W tym samym czasie w Murcji, znajdującej się nadal pod panowaniem wasali Alfonsa, Banu Hud, chrześcijańscy koloniści naruszali warunki traktatu, który zawarła z Kastylią, i tarcia osiągnęły punkt krytyczny. W tym stanie rzeczy oba rządzone przez muzułmanów państwa odłożyły na bok swoje spory i połączywszy we wspólnej sprawie siły z marynidzkim Marokiem i mudejarami z niedawno podbitej doliny Gwadalkiwiru, wznieciły w całym regionie powstanie.

Powstańcy najwyraźniej planowali schwytać i zabić króla podczas zwołanego przez niego w 1264 roku do Sewilli posiedzenia Kortezów, czyli zgromadzenia stanowego, w którym Ibn al-Ahmar miał obowiązek uczestniczyć. Spisek się nie udał, ale tymczasem marynidzki sułtan Abu Jusuf Ja’kub wysłał do Al-Andalus duży kontyngent jazdy i piechoty z zadaniem podjęcia dżihadu przeciw Kastylii. Do tych sił przyłączyli się nasrydzkie wojsko pod dowództwem kuzyna Ibn al-Ahmara, Alego Ibn Aszkiluli, oraz wielka liczba ghazich („świętych najeźdźców” albo „ochotników wiary”), którzy pod wodzą wypędzonych marynidzkich emirów przybyli z Afryki Północnej. Regionalne kastylijskie garnizony wzięto z zaskoczenia, zajęto wiele większych miast, a miejscowych chrześcijańskich osadników zmuszono do ucieczki albo zabito. Wstrząśnięty wiadomościami o stratach

Alfons poprosił papieża o ogłoszenie krucjaty i sam ruszył na Grenadę. Chociaż jego siły dokonały wielkich zniszczeń na ziemiach wokół stolicy Nasrydów, poniosły krwawą porażkę z rąk marynidzkiej jazdy.

Potem powstała Murcja. W tym momencie do konfliktu włączył się Jakub I aragoński, obawiając się, że powstanie może się rozszerzyć na jego królestwo Walencji, i osobiście poprowadził swoją armię do boju, by uśmierzyć rebelię. Posuwając się na południowy wschód, zajął dzięki tej samej taktyce kija i marchewki, którą stosował przy podboju Walencji, większe miasta Murcji. Zastraszył, przekupił albo zmiażdżył miejscowych mocarzy, a tym spośród muzułmanów, którzy pogodzili się ze zwierzchnością chrześcijan, zagwarantował spokojne życie. Według autobiografii, w której Jakub opisuje szczegółowo tę kampanię, zachował się po rycersku i nie poddał ludności żadnym represjom, ale źródła muzułmańskie odnotowują grabieże, zabójstwa i uprowadzenia, których dopuszczali się aragońscy żołnierze. Po dotarciu do Murcji w styczniu 1266 roku skłonił obietnicą hojnych przywilejów władze miasta do kapitulacji, ale jednocześnie zażądał, by przekazano mu główny meczet i wygnano mianowanego przez Ibn al-Ahmara dowódcę wojskowego.

Następnie Jakub przekazał miasto i większość zajętego przez siebie terytorium Alfonsowi X, który niezwłocznie wycofał się ze złożonych przez aragońskiego króla obietnic i zlikwidował królestwo Murcji, ustanawiając w jego miejsce malutkie „królestwo Arrixaki” – w rzeczywistości przedmieścia stolicy – pod rządami Banu Hud. Przetrwało ono do roku 1295, kiedy jego ostatni władca, Abu Ishak Ibrahim, sprzedał je kastylijskiemu królowi Ferdynandowi IV i udał się na wygnanie do Afryki Północnej. W okresie między tymi wydarzeniami surowa polityka zapoczątkowana przez Alfonsa X skłoniła rzesze muzułmanów do ucieczki na południe, do Grenady, co doprowadziło do znacznego przerzedzenia populacji mudejarów. Ferdynand IV poszedł na ustępstwa, by powstrzymać ten exodus, ale szkoda już się dokonała i gospodarka Murcji została nieodwracalnie sparaliżowana.

Podczas gdy Jakub I pacyfikował Murcję, Alfons X odzyskiwał kontrolę nad południowym zachodem. Sukcesy wojsk marynidzkich i rosnące wpływy ghazich w emiracie Grenady wywoływały niepokój Banu Aszkilula i innych członków nasrydzkiej elity. Dotąd Banu Aszkilula byli bastionem emiratu, ale zaczęli tracić znaczenie na rzecz nowych przybyszów. Dwaj synowie Alego Ibn Aszkiluli poślubili córki Muhammada I i być może mieli

nadzieję na odziedziczenie emiratu, ale teraz poczuli się zdradzeni. Alfons zwietrzył okazję i wysłał posłów z przyrzeczeniem wsparcia dla rodu. Nakłaniał Banu Aszkilula, by zwrócili się przeciw Ibn al-Ahmarowi, co zmusiło emira do złożenia Alfonsowi propozycji zawarcia pokoju. Stosowny traktat, podpisany w roku 1267, zobligował Ibn al-Ahmara do oddania części terytorium i płacenia pariasu.

Tymczasem na północy walenckiego królestwa Jakuba I wrzało. Podbechtani krucjatową propagandą i czujący strach przed muzułmańską większością, pośród której żyli, chrześcijańscy osadnicy naruszali gwarancje ochrony dane przez Jakuba mudejarom, czym popychali ich do buntu. Iskrą, która wznieciła powstanie, była napaść grenadyjskich i marokańskich sił pod wodzą wypędzonego, starzejącego się Al-Azraka. Wprawdzie Al-Azrak zginął w tym samym roku w bitwie, ale rebelię stłumiono dopiero w 1277, a jej ogniska tliły się aż do roku 1304. Jakub potraktował powstanie, wojnę muzułmanów, jako osobistą zniewagę i zdradę i kiedy abdykował w 1276 roku, poradził swemu następcy, Piotrowi, by wygnał mudejarów z królestwa. Było to jednak niemożliwe z powodów ekonomicznych i politycznych, gdyż walenccy muzułmanie, którzy w owym czasie mogli stanowić aż dziewięćdziesiąt procent ludności i całą siłę roboczą w rolnictwie, byli Piotrowi potrzebni. Tak więc, zamiast zastosować wobec nich represje, objął ich szeroką amnestią i starał się, jak mógł, zachęcić emigrantów i uchodźców, którzy schronili się w Grenadzie, do powrotu.

Jednak to powstanie i jego pokłosie przyczyniły się do ukształtowania się w Walencji odrębnej społeczności mudejarów, która miała szczególnie napięte stosunki z chrześcijańskimi sąsiadami. Mudejarów wypędzono z większych miast, a ich wspólnoty zepchnięto w głąb lądu, po części po to, by nie mogły współpracować z najeźdźcami z Afryki Północnej, ale również dlatego, że ziemie najlepsze dla uprawy zbóż, które preferowali chrześcijańscy rolnicy i panowie, leżały na terenach nadmorskich. Te przymusowe przesiedlenia na obszary o najuboższych glebach doprowadziły do rozbicia od dawna istniejących wspólnot. Chrześcijańscy osadnicy obawiali się mudejarów, wskutek czego unikali nawiązywania z nimi kontaktów towarzyskich, za to często naruszali ich prawa i dopuszczali się wobec nich aktów przemocy. Od czasu do czasu zdarzało się, jak w roku 1309 w stolicy, że muzułmańskie dzielnice atakował chrześcijański motłoch. Zakrawa na ironię fakt, że wielu mudejarów, którym wiodło się najlepiej, było dzierżawcami gruntów należących do zakonów rycerskich, które mimo że

powstały jako narzędzia krucjat, chroniły swoich muzułmańskich poddanych zarówno przed przemocą ze strony plebsu, jak i przed nadużyciami urzędników.

Mieszkający w królestwie muzułmanie opierali się asymilacji. Chociaż uczyli się miejscowej mowy, arabski pozostawał żywym językiem, a poza miastami, gdzie muzułmanie musieli się ocierać o chrześcijan, akulturacja postępowała bardzo wolno. W Walencji było nieproporcjonalnie więcej niewolników wyznania muzułmańskiego niż w innych częściach królestwa Aragonii, co umacniało w oczach chrześcijan obraz muzułmanów jako ludzi obcych i wrogów, a jednocześnie wzmagało w mudejarach wolę oporu. Przez cały wiek XIV istniały między nimi i chrześcijanami napięcia, pogłębiane przez nieurodzaje i głód oraz epidemie dżumy, która po raz pierwszy pojawiła się w roku 1348. W roku 1360 rozgorzało na wiejskim zapleczu Walencji kolejne wielkie powstanie, tym razem pod przywództwem niedoszłego mesjasza imieniem Selim. Został on wkrótce schwytany i spalony na stosie, ale w następnych latach wybuchały mniejsze bunty, po których następowały represje ze strony chrześcijan.

Inny cios otrzymali muzułmanie w drugiej połowie XIV stulecia, gdy doszło do wojny dwóch Piotrów. Ten konflikt z lat 1356–1375 zebrał szczególnie obfite żniwo w wiejskich społecznościach muzułmanów na południowych krańcach królestwa Walencji. Kastylijscy i grenadyjscy najeźdźcy uprowadzili mudejarów, a chrześcijańscy sąsiedzi czasami wykorzystywali ten chaos, by wpędzić ich w jeszcze większą rozpacz. Pod koniec tamtego stulecia mudejarowie znów stali się przedmiotem przemocy ze strony chrześcijańskiego gminu zainspirowanego podżegającymi tyradami charyzmatycznych milenarystycznych kaznodziejów w rodzaju (Świętego) Wincentego Ferrera z Walencji, nazywającego ich „zarazą” szerzącą się w chrześcijańskim społeczeństwie, którą trzeba wyplenić.

Mimo tych kłopotów walenccy mudejarowie, podobnie jak ich bardziej zintegrowani współbracia z północy półwyspu, wciąż uważali się za poddanych chrześcijańskich królów i pełnoprawnych członków społeczeństwa, w którym żyli. Chyba najwyraźniej świadczy o tym ich służba wojskowa u hrabiów Barcelony i królów Aragonii. Najlepszym przykładem znaczenia muzułmańskich oddziałów są wydarzenia roku 1285, do których doszło zaledwie kilka lat po zakończeniu wojny muzułmanów. W 1282 roku mieszkańcy Sycylii obalili swego andegaweńskiego króla Karola I i zapro-

ponowali tron Piotrowi Wielkiemu aragońskiemu. W reakcji na to papież Marcin IV, sojusznik Andegawenów, ogłosił krucjatę przeciw królestwu Aragonii i w 1285 roku Francja i Majorka przypuściły inwazję na Katalonię. Podczas gdy wielu spośród wiecznie buntującego się aragońskiego rycerstwa udzieliło Piotrowi tylko słabego wsparcia, z Walencji przybył oddział sześciuset muzułmańskich kuszników, który odegrał kluczową rolę w przerwaniu oblężenia Girony przez krzyżowców i dał królowi zwycięstwo. W gruncie rzeczy pod koniec XIII i na początku XIV wieku losy władców Aragonii wielokrotnie zależały od muzułmańskich oddziałów, składających się z aragońskich lub walenckich mudejarów albo najemników z innych krajów. W tym okresie afrykańscy wygnańcy i kondotierzy walczyli pod sztandarem Aragonii z jej chrześcijańskimi rywalami, Nawarrą i Kastylią, i byli przyjmowani z honorami na barcelońskim dworze jako godni zaufania wasale.

Mniej łaskawy był los dla muzułmanów z Minorki. W 1286 roku syn Piotra Wielkiego Alfons Liberalny znalazł pretekst dla zaanektowania wyspiarskiego protektoratu. Nie mógł po prostu złamać ugody, którą zawarł z jej muzułmańskimi mieszkańcami, więc oskarżył ich o dostarczanie informacji wywiadowczych północnoafrykańskim współwyznawcom. Gdy uzyskał aprobatę papieża, który stwierdził, że inwazja na Minorkę spełnia wymogi wyprawy krzyżowej, 5 stycznia 1287 roku jego armia wylądowała na wyspie. Mimo początkowego oporu 21 stycznia muzułmanie się poddali. Emirowi Abu Umarowi, jego rodzinie i dwustu zwolennikom zapewniono bezpieczną przeprawę wraz z dobytkiem do Afryki Północnej. Pozostałą ludność – a przynajmniej tych, którzy nie byli w stanie zapłacić okupu – uznano za jeńców i sprzedano na rynkach niewolników na stałym lądzie. Rozdzielono rodziny, bo mężczyzn, kobiety i dzieci sprzedawano tym, którzy zaoferowali najwyższą cenę.

W ostatecznym podsumowaniu główna różnica pomiędzy światem chrześcijańskim i islamskim w odniesieniu do mniejszości sprowadzała się do tego, że status zimmich był uświęcony Koranem, co dawało im minimum praw „konstytucyjnych”, których (w teorii) nie wolno było gwałcić. Chrześcijaństwo nie dawało takich gwarancji i było z natury nieprzyjazne wobec nich. Jednak w praktyce między tymi podejściami nie było dużych różnic.

Chociaż jest prawdą, że niektóre muzułmańskie wspólnoty w chrześcijańskiej Hiszpanii były obiektami okrutnej przemocy i represji, w wielu

regionach miały szerokie prawa i żyły bezpiecznie i spokojnie, w znacznym stopniu zintegrowane z chrześcijańskimi sąsiadami i panami. A zatem politykę wobec mudejarów kształtowały nie ideologia czy doktryna, lecz względy praktyczne. Tam, gdzie w muzułmanach widziano czynnik wzmacniający władców i podnoszący dobrobyt w królestwach, chroniono ich społeczność, jeśli natomiast postrzegano ich jako zagrożenie albo obciążenie czy po prostu uznawano, że wygodniej będzie się tej społeczności pozbyć, naruszano albo wręcz uchylano ich prawa. Ta nieprzewidywalność była stałą częścią doświadczeń mudejarów i zapowiedzią tego, że wcześniej czy później muzułmańskie wspólnoty znikną z chrześcijańskiej Hiszpanii. Był to jednak proces, który miał potrwać jeszcze cztery wieki.

25

Perła w naszyjniku

22 stycznia 1273 roku Abu Abd Allah Muhammad Ibn Jusuf Ibn Nasr Ibn al-Ahmar, który panował jako Muhammad I i wolał, by zwano go Al-Ghalibem bi-Allahem („zwycięzcą z woli Boga”), ale którego jego zwolennicy tytułowali Asz-Szajchem (czyli „starcem” lub „wodzem” albo „świętym mężem”), spadł z konia i umarł. Dzięki wrodzonemu sprytowi i instynktowi politycznemu, determinacji, dążeniu za wszelką cenę do celu i przymierzom oraz walkom zarówno z chrześcijanami, jak i muzułmanami oraz długowieczności był on jedynym z lokalnych przywódców starających się wykroić sobie państwa z ruin Al-Andalus po upadku Almohadów, któremu się to udało.

Zanim zmarł w wieku siedemdziesięciu ośmiu lat, dosłownie siedząc w siodle, był nie tylko ostatnim muzułmańskim władcą w Al-Andalus, ale też zdołał przygotować grunt pod panowanie swego trzydziestoośmioletniego syna Muhammada II. Wprawdzie jego emirat był tylko bladym cieniem dawnego kalifatu Kordoby, ale założona przez niego dynastia przez dwieście pięćdziesiąt lat rządziła islamską Hiszpanią w ostatnim cyklu jej chwały i rozpadu. Szczególnie ciężkie było dla niej pierwsze stulecie – walczyła o przetrwanie zębami i pazurami. Wśród tych, którzy dodawali jej sił w walce, była wybitnie zdolna księżniczka Fatima Bint al-Ahmar, wnuczka Muhammada, której zakulisowe działania pozwoliły zapewnić przetrwanie dynastii.

Muhammad I zbudował swą potęgę na buncie przeciw Ibn Hudowi al-Mutawakkilowi w 1232 roku i sojuszu z Ferdynandem III, który zawarł w roku 1236. W czasie powstania umiejętnie wykorzystywał silne nurty andaluzyjskiej religijności, prezentując się w zależności od sytuacji jako postać charyzmatyczna i ascetyczna, wódz prowadzący świętą wojnę albo strażnik malikickiej ortodoksji, dzięki czemu zyskał szerokie poparcie wśród prostego ludu na południu. Bez względu na to, czy jego pobożność była szczera czy udawana, ci, którzy uwierzyli, że jest niezłomnym szer-

mierzem sprawy islamu, bardzo się zawiedli. W 1246 roku, po ciężkim oblężeniu, Muhammad musiał oddać Ferdynandowi Jaén. Został wtedy wasalem kastylijskiego króla i przyrzekł oddać mu część swego terytorium, płacić wysoką daninę, zostać członkiem rady królewskiej i Kortezów oraz brać udział w wojnach po jego stronie. Źródła kastylijskie przedstawiają tę ugodę w kategoriach feudalnego podporządkowania, podkreślając, że na mocy zawartego w niej wymogu Muhammad zobowiązany był całować Ferdynanda w rękę i służyć mu *consilium et auxilium* („radą i pomocą"). Natomiast Muhammad i jego zwolennicy woleli traktować ją jako zbiór wzajemnych zobowiązań między równymi sobie władcami. Mimo to, kiedy Ferdynand umarł, Muhammad, czy to z szacunku, jakim go darzył, czy też dla zachowania zasad protokołu, zarządził w swoim państwie publiczną żałobę, a na jego pogrzeb wysłał do Sewilli gwardię honorową. Następnie osobiście udał się do Toledo, by zawrzeć traktat z następcą Ferdynanda, Alfonsem X.

Dwadzieścia lat pokoju kupionego tym traktatem dało nasrydzkiemu emirowi możliwość skonsolidowania władzy. Jednak gdy Alfons X zażądał, by Muhammad wsparł jego inwazję na Afrykę i oddał mu więcej terytorium, ten postanowił stawić opór i w roku 1264 powstał przeciwko kastylijskiemu królowi z mudejarami z Murcji i Jerezu oraz Banu Hud z Murcji. Ośmieliły go do tego sojusz z Marynidami i przybycie z Maghrebu ghazich, którzy wkrótce zaczęli pełnić w jego armii główną rolę. Spowodowało to bunt Banu Aszkilula, których Alfons przeciągnął na swoją stronę, obiecując im wsparcie w walce z emirem. W rewanżu Muhammad wspomógł kastylijskie rycerstwo, które dążyło do obalenia Alfonsa. W dodatku Nuño González de Lara, dowódca rycerzy wysłanych na pomoc Banu Aszkilula, zdradził swego pana i przyłączył się do Grenady. Kiedy jednak Alfons zaczął zabiegać o zawarcie z Marynidami sojuszu przeciwko Grenadzie, Muhammad zmuszony był poprosić go o pokój i niechętnie powrócił do roli wasala. Po nagłej śmierci Muhammada zawarcie ugody spadło na jego syna, Muhammada II. Wydawało się, że jest to „szach i mat" w wykonaniu Alfonsa.

Zanim wszakże Muhammad II zasiadł na tronie, zmienił się układ na szachownicy. Jeśli zachodnia część basenu Morza Śródziemnego była kiedykolwiek wyraźnie podzielona na strefy muzułmańską i chrześcijańską, to ten czas dawno minął i teraz rozpadła się na części, które rywalizowały ze

sobą i zawierały sojusze niemające związku z przynależnością religijną ich władców. Przez następne trzy ćwierci wieku Kastylia-León, Grenada, królestwo Aragonii, hafsydzka Ifrikijja, sułtanat Marynidów (ze stolicą w Fezie) i kupieckie imperia Genua i Piza walczyły o przetrwanie i ekspansję. Każde z tych państw rozdzierały waśnie wewnętrzne – arystokracja czasami występowała przeciw swoim władcom, szukając pomocy u państw sąsiednich, zarówno muzułmańskich, jak i chrześcijańskich. W interesie Aragonii leżało osłabienie Kastylii, więc niekiedy sprzymierzała się przeciw niej z Grenadą. Marynidzi spoglądali na Al-Andalus łakomym okiem, pragnąc zapanować nad nasrydzką Grenadą i przejąć ile się da ziemi od Kastylii, a jednocześnie zmagając się ze swoimi wrogami w Afryce Północnej. Tymczasem Genua i Piza, starając się uzyskać przywileje handlowe w świecie islamu, często wspierały muzułmańskie państwa w walce z ich niedoszłymi chrześcijańskimi panami.

Nowicjuszami na tej scenie byli Marynidzi, potomkowie zanackiego szejka Abd al-Hakka al-Mariniego. Krótko po klęsce Almohadów pod Las Navas de Tolosa zaczęli stopniowo podbijać ich kalifat, co zakończyło się zdobyciem w roku 1269 Marrakeszu. Ci niedawno nawróceni na islam pasterze z pustynnych rejonów na północno-wschodnich stokach Atlasu – od nich wzięły nazwę słynne merynosy – już od końca XII wieku wysyłali wojowników do Al-Andalus. W samym Maghrebie marynidzcy sułtani umocnili pozycję malikickich ulemów, rozpowszechniając ich ideologię. Popierali także sufizm i kult lokalnych świętych, który zyskiwał coraz większą popularność wśród prostego ludu, zwłaszcza na wsi. Z braku jakiejś rewolucyjnej islamskiej doktryny, która legitymizowałaby ich władzę, racją bytu Marynidów stało się wezwanie do dżihadu przeciw chrześcijanom zyskujące w owym czasie coraz więcej zwolenników. Kult miejscowych „świętych” wojowników był w pewnym sensie lustrzanym odbiciem czci, jaką hiszpańscy chrześcijanie otaczali Świętego Jakuba, „pogromcę muzułmanów”.

Jednak w gruncie rzeczy Marynidzi byli pragmatykami. Ich armia opierała się na chrześcijańskich najemnikach, nawiązywali też z chrześcijańskimi państwami ożywione stosunki dyplomatyczne w celu rozbudowy transsaharyjskich złotych szlaków i rozwoju rynków śródziemnomorskich. Dużo inwestowali w nowatorskie technologie wojskowe, w tym w artylerię i ręczną broń palną, ale nie zbudowali floty, która mogłaby stanowić prze-

ciwwagę dla sił morskich państw europejskich, co przyczyniło się do ich niepowodzeń w Al-Andalus.

Rezultatem zagmatwanych planów politycznych różnych graczy rywalizujących ze sobą w zachodniej części basenu Morza Śródziemnego był stale zmieniający się układ sojuszy, który charakteryzował się konfliktami zbrojnymi, porozumieniami i związkami handlowymi, wymianą poselstw i udzielaniem pomocy wojskowej. Marynidzcy i grenadyjscy rycerze nieraz walczyli pod sztandarami Kastylii i Aragonii, a renegaci i najemnicy z tych krajów wstępowali na służbę władców północnoafrykańskich, których nadto wspierały floty aragońska i kastylijska. Muzułmańscy, chrześcijańscy i żydowscy kupcy konkurowali i współpracowali ze sobą po obu stronach Morza Śródziemnego, a buntownicy i powstańcy – w tym Banu Aszkilula, kastylijska elita i coraz bardziej samodzielni, ale też coraz bardziej podzieleni „ochotnicy wiary” – zabiegali o wsparcie obcych potęg.

Mimo że doktryna dżihadu w niewielkim stopniu wpływała na rzeczywistą politykę, wojna z niewiernymi miała kluczowe znaczenie w sferze ideałów. Dlatego Muhammada I, wasala Kastylii i zdecydowanego realistę, który przyczynił się do podboju przez chrześcijan muzułmańskich Jaén, Sewilli i Jerezu, w epitafium wyrytym na jego grobowcu opisano bez cienia ironii jako

> wielką postać islamu […], pomocnika ummy, źródło litości i podporę społeczności, światło szarii, protektora sunny, Miecz Prawdy […], strażnika granic, pogromcę armii, poskromiciela niemuzułmańskich władców, zwycięzcę nad niewiernymi i buntownikami […], wojownika w służbie Bogu [43].

Chociaż Muhammad nie był w istocie aż tak wielkim „poskromicielem niemuzułmańskich władców”, jak go przedstawiano, pozostawił swoim następcom potężne i zdolne do obrony państwo. Jego urwisty i poszarpany brzeg, rozciągający się na długości około czterystu pięćdziesięciu kilometrów od Tarify na południowym zachodzie do Pulpí na północnym wschodzie, tworzył szereg naturalnych portów, a z każdego z nich prowadziła stromo ku wzgórzom, którymi usiane było całe państwo, wąska dolina. Pośrodku tych wzgórz, w Sierra Nevada, z najwyższym szczytem Mulhacén, który wznosi się na 3479 m n.p.m., schroniło się miasto Grenada. Pogrążone w drzemce po dniach ulotnej chwały z XI wieku, kiedy było stolicą efemerycznego

zirydzkiego taifatu, przebudziło się i rozkwitło pod wpływem rzeszy uchodźców, którzy zaczęli tam napływać za Nasrydów. Rozwijały się też porty i ośrodki przemysłowe Almería i Malaga; w tej pierwszej znajdowały się duże stocznie. Leżące dalej na południu Tarifa, Gibraltar i Algeciras strzegły cieśniny.

Wnętrze emiratu Grenady – rozległe równiny i zielone doliny poprzecinane trudnymi do przebycia skalistymi grzbietami i wzgórzami – było żyzną, ale zarazem budzącą grozę krainą. Większe ufortyfikowane miasta, takie jak Ronda, Guadix, Loja i Baza, były jednocześnie twierdzami i ośrodkami rzemiosła oraz centrami rejonów rolniczych, natomiast granica północna obsadzona była zamkami i warownymi osiedlami, które tworzyły pierwszą linię obrony przed chrześcijańskimi najeźdźcami. Wszystko to ostro kontrastowało z rzadko zaludnionymi i gospodarczo podupadłymi ziemiami chrześcijańskimi na północy, gdzie znajdowały się latyfundia możnych i gdzie zajmowano się głównie pasterstwem, a życie miejskie praktycznie zamarło.

Grenada, dzięki rolnikom i rzemieślnikom, którzy napłynęli tam na początku XIII wieku i nie tylko stali się rezerwuarem siły roboczej, ale też stworzyli chłonny rynek wewnętrzny, oraz powiązaniom z rynkami chrześcijańskiej Europy i Afryki Północnej, prężnie się rozwijała. Wysoka produkcja rolna była wynikiem setek lat eksperymentów i wprowadzania innowacyjnych rozwiązań w melioracji i użyźnianiu gleby oraz doskonalenia technik uprawy. W intensywnie nawadnianych dolinach rzek rosły drzewa, które rodziły różnorodne wysoko cenione owoce, w tym figi i pomarańcze, a na terenach podmokłych ryż i trzcina cukrowa. Ważnym źródłem dochodów był szafran, bardzo poszukiwany w świecie islamskim i chrześcijańskim. Obok podstawowych roślin sadzono drzewa oliwne i winorośl (tylko na rodzynki, nie na wino – w każdym razie to próbowali narzucić niektórzy juryści, co się jednak nigdy nie stało), orzechy, migdałowce, len do produkcji płótna oraz morwy – habitat larw *Bombyx mori*, które dawały surowiec dla przemysłu jedwabniczego napędzającego grenadyjską gospodarkę.

Jedwabnictwo i tkactwo były niewątpliwie najważniejszym sektorem gospodarki. Drogie brokaty nasrydzkie, słynące z wysokiej jakości, żywych barw i pięknych wzorów, eksportowano do całej Europy. Wysoko rozwinięte były też inne dziedziny rękodzielnictwa, w tym produkcja artykułów z metalu i ze skóry, papiernictwo i ceramika, zwłaszcza wyrób przedmiotów glazurowanych, nie tylko na rynek krajowy. Towary te miały duży popyt

wśród zagranicznych kupców, szczególnie katalońskich i italskich, którzy przywożąc je do domu i rozprowadzając w świecie chrześcijańskim, zmienili gusta Europejczyków i stosowane przez nich techniki. Również to przyczyniało się do zapewnienia Grenadzie bezpieczeństwa, jako że owi kupcy, żywotnie zainteresowani zachowaniem przez nią niepodległości – dzięki której unikali płacenia ceł i podatków Kastylii – stawali w jej obronie.

Ale dużą część handlu prowadzono przez granicę lądową z Kastylią, która w wiekach XIV i XV zawarła z Nasrydami szereg rozejmów i porozumień w celu jego uregulowania. Na mocy tych układów podróżujący na północ kupcy muzułmańscy podlegali ochronie nawet w czasie wojny. Kwitł tam też przemyt na dużą skalę, zwłaszcza bydła, którego sezonowe szlaki żerowe wiodły często przez granicę. Podobne porozumienia podpisała Grenada z królestwem Aragonii i miastami kupieckimi w Italii. Dawały one chrześcijańskim kupcom dostęp do nasrydzkich portów, a mieszkańcom Grenady ochronę przed porwaniami przez piratów. Pod koniec XIII i na początku XIV wieku służbę dyplomatyczną królestwa Aragonii zdominowała garstka potężnych rodów żydowskich, których członkowie jeździli do Grenady, by negocjować traktaty, werbować najemników i uwalniać ludzi pojmanych z pogwałceniem tych traktatów.

Nasrydzi wykorzystywali niewolników; część z nich przywozili muzułmańscy handlarze z Afryki, ale wielu schwytano podczas najazdów na terytoria i statki chrześcijańskie albo pojmano podczas bitw na morzu i lądzie. Niektórych zmuszano do ciężkiej pracy, zwłaszcza przy wznoszeniu umocnień i w polu. Często żyli oni w strasznych warunkach, byli trzymani w lochach i stale groziła im śmierć. Kobiety na ogół przeznaczano do prac domowych albo czyniono z nich nałożnice. W ich losie nie było ani odrobiny romantyzmu; każda z tych uprowadzonych i oderwanych od korzeni, sprzedawanych jak rzeczy, gwałconych przez właścicieli kobiet przeżywała, podobnie jak ich odpowiedniczki na ziemiach chrześcijańskich, własną „opowieść podręcznej”. Wzięte do niewoli podczas najazdów na chrześcijańskie terytoria, wśród nich także muzułmanki z Murcji i królestwa Walencji, przed sprzedażą, a nieraz odsprzedażą w Grenadzie, „poddawano obróbce” w miastach przygranicznych. Wiele z nich, szczególnie tych, które nie mając widoków na wyzwolenie i powrót do ojczyzny, znalazło się w szeregach służby domowej albo stało się nałożnicami, przeszło na islam.

Poza jeńcami, zagranicznymi kupcami (którzy mieszkali głównie w Maladze i Almeríi), najemnikami i poszukiwaczami przygód i fortuny

mieszkańcy nasrydzkiego emiratu mieli niewiele kontaktów z ludźmi odmiennego wyznania. Wydaje się, że na małą liczbę chrześcijan, którzy pozostali w emiracie, składali się głównie rolnicy z kilku wiosek w Alpuharze na południowych zboczach Sierra Nevada. Nieliczne gminy żydowskie, które ogółem miały prawdopodobnie niespełna dwa tysiące członków, znajdowały się tylko w większych miastach, w tym w Grenadzie, Guadix, Rondzie, Bazie i Almerii. Chociaż w Grenadzie przetrwała (i pisała po arabsku) garstka żydowskiej elity intelektualnej i literackiej, nic nie świadczy o tym, by jej przedstawiciele zajmowali oficjalne stanowiska w nasrydzkiej administracji. Wprawdzie Żydzi kastylijscy uprawiali handel przygraniczny, ale wydaje się, że nie założyli żadnej kolonii w emiracie Nasrydów. Po pogromach, które w roku 1391 spustoszyły dzielnice żydowskie w miastach chrześcijańskich królestw za północną granicą, część ich mieszkańców uszła do Grenady; ci, którzy się ochrzcili ze strachu lub pod przymusem, mogli tam powrócić na łono judaizmu.

Ludność emiratu była dość jednorodna, zjednoczona dzięki islamowi, językowi arabskiemu i arabsko-andaluzyjskiej kulturze – trzem filarom tożsamości świadomie pielęgnowanym przez Nasrydów. Mimo że jej większość stanowili rodowici muzułmanie, nawet w tym późnym okresie niektóre rody chlubiły się pochodzeniem z Półwyspu Arabskiego. I aczkolwiek znaczny jej odsetek tworzyli Berberowie (włącznie z tymi, którzy przybyli najpóźniej), to jednak społeczeństwo grenadyjskie określały język arabski i kultura andaluzyjska. Co więcej, ponieważ emirat stał się schronieniem dla uchodźców z innych rejonów półwyspu, jego kultura była tyglem, w którym stapiały się elementy z całej Al-Andalus. Największy napływ przypadał na XIII stulecie, ale mudejarowie przybywali jeszcze na początku XIV, po części dzięki zawartemu w roku 1325 traktatowi z Aragonią, który dał walenckim muzułmanom prawo do emigracji. Obecność tylu uchodźców, wraz z okresowymi najazdami, nasiliła wśród ludności Grenady, składającej się przecież w dużej liczbie z wygnańców lub ich potomków oraz osób, które sporo wycierpiały z rąk niewiernych albo spędziły jakiś czas w niewoli u nich, poczucie trwałego konfliktu muzułmańsko-chrześcijańskiego. Nasrydzi wykorzystali to do uprawomocnienia swej władzy, głosząc, że Grenada jest ostatnim bastionem islamu w Al-Andalus.

Muhammad II, zwany później Al-Fakihem („prawnikiem”), nie miał przy tym wszystkim w ręku dobrych kart, ale rozegrał partię po mistrzowsku.

Odziedziczył państwo nękane buntami, obciążone pariasem i kosztami budowy oraz utrzymania fortyfikacji, a także mecenasowania kapryśnej elicie. Gdy doszedł do władzy, jego najpotężniejszą siłą byli niewiarygodni kastylijscy rycerze dowodzeni przez Nuña Gonzáleza de Lara. Potencjalni sojusznicy, Banu Marin, spoglądali łakomym okiem na Al-Andalus, a północnoafrykańscy mudżahidzi, którzy przybyli podczas rządów jego ojca, działali niezależnie na północnej granicy, co irytowało tamtejszą ludność oraz arystokrację i osłabiało ich poparcie.

Zręcznie napuszczając tych graczy na siebie nawzajem i wykorzystując chaos w Kastylii spowodowany rebelią syna i dziedzica Alfonsa, który zasiadł na tronie w roku 1284 jako Sancho IV, Muhammad II zdołał nie tylko przetrwać, ale także umocnić swoje państwo. W wyniku dziesięcioletniego ciągu najazdów, powstań, zdrad i sojuszy, w które zostały wciągnięte główne państwa chrześcijańskie i muzułmańskie oraz różne stronnictwa buntowników, zneutralizował Banu Aszkilula, wypchnął z Al-Andalus Marynidów, powstrzymał Kastylię i okiełznał ghazich. Nie obyło się bez kosztów. Marynidzi zabili sprzymierzeńca Muhammada, Nuña Gonzáleza (którego głowę zakonserwowaną w kamforze przesłali mu w darze, on zaś przekazał ją Alfonsowi), a marokańscy ghazi przynieśli ze sobą własne kłopoty. Największym z nich była walka między dwiema rywalizującymi gałęziami rodu Marynidów – Banu Abi al-Ula i Banu Rahhu – o kontrolę nad tą milicją. Gdy ci pierwsi uzyskali przewagę, Banu Rahhu udali się na północ, do Barcelony, gdzie zostali powitani z otwartymi rękami na królewskim dworze i otrzymali dowództwo nad najemnikami służącymi królestwu Aragonii.

Natomiast w Kastylii nastąpił znowu chaos po objęciu w 1295 roku tronu przez dziesięcioletniego Ferdynanda IV. W efekcie Muhammad został ostatnim władcą, który utrzymywał się na południu. W 1296 roku związał swój los z Aragonią w zamian za to, że pozwoliła mu dokonać inwazji na południe Kastylii. Ale nasrydzki emir niedługo cieszył się przewagą – w 1302 roku został otruty, jak się wydaje, przez własnego syna i następcę.

Aczkolwiek Muhammad III mógł być bezwzględny, okazał się dużo mniej zdolnym władcą niż jego ojciec czy dziadek i w ciągu siedmiu lat rządów przetrwonił wiele ich zdobyczy. Jeśli wierzyć późniejszym, nieżyczliwym mu kronikarzom, przystąpił do szeregu czystek, co podważyło pewność siebie chassy. Następnie, mimo że ghazi odnieśli kilka zwycięstw w regionie Jaén, podpisał traktat potwierdzający jego wasalną rolę wobec

Kastylii, co wiązało się z zapłatą pariasu i odstąpieniem fortec. Traktat ten zaakceptowała Aragonia (która miała wkrótce zawrzeć z Kastylią tajny pakt w sprawie podziału podbitej Grenady), co wprawdzie osłabiło wrogów Muhammada, Marynidów, ale zaniepokoiło zarówno prosty lud, jak i ghazich, którzy z zasady byli przeciwni wszelkim ugodom z niewiernymi. Wtedy ośmielony słabością Marynidów emir zachęcił ludność Ceuty do rewolty i w 1306 roku uzyskał kontrolę nad Cieśniną Gibraltarską.

Zaniepokoiło to państwa leżące w zachodniej części basenu Morza Śródziemnego i przyczyniło się do sojuszu Kastylii z Aragonią i Marynidami, wskutek czego Muhammad III pozostał sam. Żeby oddać mu sprawiedliwość, trzeba przyznać, że nie wszystko to musiało wynikać z jego poczynań. Już we wczesnym okresie panowania zaczął mu szwankować wzrok i od tej pory bardzo polegał na doradcy imieniem Abu Abd Allah, poecie, który wkradł się w łaski Muhammada II i dzięki temu, że napisał kilka schlebiających mu wierszy, został katibem. Potem Abu Abd Allah zdobył zaufanie Muhammada III i jako osoba pełniąca funkcje dwóch wezyrów (ministra spraw cywilnych i wojskowych) kierował państwem i zgromadził ogromną fortunę. Jednak niechęć, jaką wywoływała jego polityka wśród ludu, i zawiść, jaką budziło jego bogactwo wśród innych wysokich urzędników, doprowadziły w marcu 1309 roku do wybuchu powstania, któremu przewodził jego rywal i które wspierał młodszy brat emira, Nasr. Zakończyło się ono zabiciem wezyra, sprofanowaniem jego zwłok i splądrowaniem pałacu. Muhammada III zesłano na wygnanie do Almuñécar na południowym wybrzeżu, gdzie umieszczono go niczym w złotej klatce w areszcie domowym.

Nasr doszedł do władzy w czasie kryzysu, gdy Aragonia zaatakowała Almerį́ę, a Kastylia – Algeciras i Gibraltar. We wrześniu 1309 roku padł ten ostatni, a jego mieszkańców wypędzono. Algeciras i Ronda otworzyły bramy przed Marynidami, których oddziały wylądowały w Al-Andalus z pomocą dla Kastylii. Nasr odpowiedział na to, przekazując te terytoria formalnie Banu Marin, dzięki czemu pogodził się z nimi i wbił klin w trójstronne przymierze, którego ostrze było skierowane przeciw niemu. Wkrótce potem Don Juan Manuel (ten sam książę, który później napisał *Księgę hrabiego Lucanora*) wraz ze swymi licznymi wojskami opuścił Ferdynanda IV i powrócił do Kastylii, co uchroniło Algeciras przed podbojem. W Almerį́i aragońskim krzyżowcom powiodło się jeszcze gorzej. Wprawdzie otoczyli miasto, ale wcześniej jego dowódcy poświęcili wiele miesięcy

na umocnienie fortyfikacji i zgromadzenie żywności. Obrońcy odparli kilka szturmów, używając do tego wrzącego oleju, a w pewnym momencie (i z wielkim skutkiem) oblali wystrojonych chrześcijańskich rycerzy ściekami. Napastnicy obrzucili miasto dziesiątkami tysięcy kamieni wystrzeliwanych z katapult i nawet udało im się zrobić wyłom w murach, ale się do niego nie wdarli. Ostatecznie wycofali się na początku 1310 roku.

Chociaż było to wielkie zwycięstwo, nie ucieszyło ludności Grenady, coraz bardziej rozczarowanej Nasrem i jego wezyrem Atikiem Ibn al-Mawlem. Nasr miał też potężnych wrogów w rodzinie. Jego siostra przyrodnia, Fatima Bint al-Ahmar, była gorącą zwolenniczką brata, Muhammada III. Oboje byli dziećmi pierwszej żony i kuzynki ze strony matki Muhammada II. Fatima została wydana za własnego kuzyna, Abu Sa'ida Faradża Ibn Isma'ila, siostrzeńca Muhammada I, który bardzo zasłużył się dynastii jako wieloletni namiestnik Malagi. Tak więc z punktu widzenia interesów rodu Nasr, syn drugiej żony Muhammada II, Szams ad-Duhy, chrześcijanki i dawnej niewolnicy, był intruzem. Upodobanie do chrześcijańskich strojów i mianowanie byłego mozaraba, Muhammada Ibn al-Hadżdża, na wezyra nie poprawiły jego wizerunku. Był to gotowy scenariusz konfliktu.

Mąż Fatimy, Abu Sa'id, nie miał prawa do tronu, ale ich syn, Isma'il, potomek Muhammada I zarówno po mieczu, jak i po kądzieli, był teraz pełnej krwi dziedzicem dynastii Nasrydów. Nasr mógł w nim widzieć zagrożenie dla siebie, więc Fatima musiała przystąpić do działania. Z pomocą starego druha Abu Sa'ida, dowódcy ghazich Usmana Ibn Abi al-Uli, i sympatyzujących z nią członków miejskiej elity Grenady zdołała go obalić. W lutym 1314 roku wyrzucono go ze stolicy, ale pozwolono mu się udać wraz z osobistym ochroniarzem na luksusowe wygnanie do Guadix. Zaledwie tam przybył, zaczął badać, czy nie pozyska wsparcia Kastylii, co pozwoliłoby mu wrócić na tron.

Ferdynand IV kastylijski zmarł w 1312 roku i jego następcą został zaledwie roczny syn, Alfons XI, który znalazł się pod kuratelą swej babki, Marii de Molina, i dwóch potężnych książąt, Jana (syna Alfonsa X) i Piotra (syna Sancha IV). Kiedy ci ostatni usłyszeli o propozycji Nasra, powiedli wielką kolumnę rycerzy do Guadix i w 1316 roku po ciężkim boju pokonali siły Usmana Ibn Abi al-Uli. Trzy lata później wyruszyli do żyznej Vegi, która była zapleczem Grenady. Ekspedycja zakończyła się klęską. Zginęli zarówno Jan, jak i Piotr, a chrześcijańskie oddziały zostały rozgromione

przez grenadyjskie – *szajch al-ghuzat* („starszy nad ghazimi”) Usman wziął srogi odwet za wcześniejszą porażkę.

Ponieważ w Kastylii panował chaos, wysłannicy Alfonsa XI poprosili o ośmioletnie zawieszenie broni, a kiedy w 1323 roku rozejm się skończył, Isma’il przeszedł do ataku i osobiście poprowadził swoje wojsko. Zdobył szereg dość dużych miast wzdłuż północnej granicy, prawdopodobnie po raz pierwszy na Półwyspie Iberyjskim używając artylerii. Tymczasem poróżnił się z ojcem, którego podejrzewano o snucie planów przekazania Malagi Marynidom. Kazał go zdjąć z urzędu i wtrącić do więzienia, gdzie w roku 1320 Abu Sa’id zmarł. Być może wyczuwając rosnące osamotnienie Isma’ila albo obawiając się, że spotka go taki sam los jak ojca władcy, Usman Ibn Abi al-Ula postanowił przystąpić do działania i nakłonił kuzyna Isma’ila, Muhammada Ibn Isma’ila, namiestnika Algeciras, by go zamordował. Muhammad wraz ze swoim bratem zadali emirowi w jego własnym pałacu kilka ciosów nożami, ale spartaczyli zadanie, bo ranny Isma’il żył jeszcze wystarczająco długo, by rozkazać aresztować i zgładzić zamachowców. Nie odkryto jednak, że za tym spiskiem stał Usman, i gdy tego samego dnia, w którym zmarł Isma’il, ogłoszono, że następcą tronu zostaje jego najstarszy syn, Muhammad IV, Usman przystał na to, niewątpliwie pewny, że w rzeczywistości to on będzie dzierżył władzę, sterując małoletnim władcą.

Fatima miała już ponad sześćdziesiąt lat, ale nadal pozostawała siłą, z którą trzeba się było liczyć. Wcześniej stała niezłomnie przy Isma’ilu, a potem znacznie się przyczyniła do wyniesienia na tron swego wnuka Muhammada IV, którego była regentką i oficjalną opiekunką. Teraz starała się zapewnić ciągłość dynastii, podczas gdy Usman Ibn al-Ula i wezyr Muhammad Ibn al-Mahruk knuli intrygi przeciwko sobie w celu przejęcia kontroli nad emiratem. Sprawy szybko stanęły na ostrzu noża. Usman zaczął odgradzać Ibn al-Mahruka od reszty dworu, a wezyr w reakcji na to zaprosił w 1326 roku Jahję Ibn Umara z rywalizujących z Usmanem Banu Rahhu do Grenady i zaproponował mu przejęcie dowództwa nad ghazimi. Większość ich oddziałów opuściła Usmana i przeszła pod rozkazy nowego dowódcy, co stało się zarzewiem wojny między marokańskimi ghazimi. Gwałtownie poszukując figuranta, który pozwoliłby mu zrealizować jego ambicję przejęcia kontroli nad Al-Andalus, Usman zwrócił się do Muhammada Ibn Abi Sa’ida, stryja Muhammada IV, który uciekł do Tilimsan, kiedy jego brat, zamordowany później emir Isma’il, doszedł do władzy.

Przeprawiwszy się do Al-Andalus, Muhammad Ibn Abi Sa’id osiadł w Andarax (Andrasz) w Alpuharze i został ogłoszony przez Usmana prawowitym władcą. W odpowiedzi na ten krok i przy współudziale Fatimy, którą zaniepokoił sukces Ibn al-Mahruka i wzniecone przez niego powstanie, Muhammad IV nakazał go skrycie zgładzić. Usman natychmiast opuścił wynalezionego przez siebie pretendenta do tronu i został przywrócony na stanowisko dowódcy ghazich.

Po przywróceniu stabilności w swoim władztwie w 1330 roku Muhammad przypuścił z ghazimi, dowodzonymi wówczas przez syna Usmana, Abu Sabita, serię najazdów na państwo Alfonsa XI, ale gdy Kastylijczycy przeprowadzili silne kontruderzenie, ugiął się, przyrzekł Alfonsowi, że znowu zacznie płacić mu daninę, i osobiście udał się do Fezu prosić jego sułtana Abu Ali Umara o pomoc. W reakcji na to Marynidzi wysadzili przy wsparciu Genueńczyków silny desant na południu półwyspu i w czerwcu 1333 roku ponownie odzyskali od Kastylii Gibraltar. Wkrótce przybył tam Alfons XI i przeszedł do kontrataku, ale mimo trzymiesięcznego oblężenia nie udało mu się wyprzeć Marynidów z miasta.

Gdy dotarły do niego wieści o buncie kastylijskiego rycerstwa (pod wodzą nieokiełznanego Don Juana Manuela), zdecydował się przystąpić do negocjacji z Muhammadem. Prowadzili je przy suto zastawionym stole, wręczywszy sobie uprzednio dary. Negocjacje zakończyły się wzajemnymi ustępstwami – Alfons miał się wycofać z Al-Andalus, Muhammad zapłacić mu daninę, a na granicy lądowej między ich państwami miano wznowić handel. Rad z siebie Muhammad IV przygotował się do powrotu do Grenady, ale dowódca ghazich, Abu Sabit, który odparł dwa oblężenia Gibraltaru, był z tego mniej zadowolony. Po zawarciu przez nasrydzką Grenadę pokoju z Kastylią i sojuszu z marynidzkim Fezem stał się mniej potrzebny i niewątpliwie obawiał się, że jego rodzina zostanie deportowana do Maroka. Tak więc zastawił na wracającego w tryumfie do domu osiemnastoletniego Muhammada udaną zasadzkę.

W momencie śmierci emira przy jego boku był szczerze mu oddany wezyr Abu Nu’ajm Ridwan, który natychmiast ruszył do stolicy, gdzie przybył jeszcze tego samego dnia. W porozumieniu z Fatimą ogłosił, że emirem zostanie piętnastoletni brat Muhammada, Jusuf. Chociaż Abu Sabit przysiągł nowemu władcy wierność, zarówno on sam, jak członkowie jego rodziny zostali aresztowani i zesłani do Tunisu, a dowództwo nad ghazimi powierzono ponownie Umarowi Ibn Rahhu. Mimo tego trudnego początku

za panowania Jusufa I i jego najstarszego syna, Muhammada V, Grenada przeżyła erę największej świetności, częściowo dzięki dalekowzroczności i wytrwałości Fatimy Bint al-Ahmar, która przez trzy pokolenia niezłomnie dążyła do umocnienia linii Nasrydów i natchnęła tą wizją młodych, ale mających pecha emirów. Jej znaczenie docenili współcześni, wśród nich dworzanin, poeta i historyk Ibn al-Chatib, który po jej śmierci w 1349 roku (dożyła dziewięćdziesięciu lat) opiewał ją jako

> najwspanialszą osobę w królestwie, wspaniałą perłę w naszyjniku dynastii, dumę haremu, której należy się najwyższa cześć i chwała, łańcuch spajający poddanych, protektorkę królów i żywą pamięć o prawach przysługujących z racji urodzenia rodzinie królewskiej [44].

26

Bogaty z woli Boga

Kiedy w roku 1332 Jusuf zasiadł na tronie, nasrydzki emirat Grenady stał przed wielkimi wyzwaniami, z których nie najmniejszym było zasypanie głębokich podziałów między różnymi stronnictwami w rodzinie panującej i wśród elity, pałacowej administracji i wojsku. Istniały też inne zagrożenia. Emirat otoczony był przez większych i ludniejszych rywali: Kastylię i Aragonię, które mogły usprawiedliwić każdą napaść na Nasrydów jako krucjatę. Jego jedyny rzeczywisty sojusznik, muzułmańskie Maroko pod panowaniem Marynidów, również patrzył nań łakomym okiem i trzeba było dbać, by pozostawał niestabilny. Wszystko to sprawiało, że koszty obrony, w tym budowa fortyfikacji, utrzymania floty i armii, i daniny płaconej chrześcijańskim sąsiadom były wysokie.

A ponieważ ludność emiratu tak wiele wycierpiała z powodu chrześcijańskiej agresji, a jej poparcie dla Nasrydów w tak dużym stopniu zależało od ich umiejętności przedstawiania się w roli obrońców islamu i przywódców muzułmanów w świętej wojnie z niewiernymi, ryzykowali, że je stracą, kiedy będą zmuszeni do zawierania kompromisów z sąsiadami. Ale religijne podłoże emiratu się zmieniało, bo mistycyzm zyskiwał zwolenników nie tylko wśród gminu, lecz także w elicie, co groziło brakiem jednomyślności wśród ulemów. Ostatecznie to, że panowanie Jusufa I i jego syna Muhammada V było tak udane, wynikało w takim samym stopniu z ich wybitnych zdolności dyplomatycznych, jak i niezależnych od nich okoliczności, które sprawiały, że ich rywale pozostawali podzieleni i skłóceni.

Jednak panowanie Jusufa nie zaczęło się pomyślnie. Trójstronny pokój z Kastylią i z Marokiem zakończył się w roku 1340, gdy połączone floty Marynidów i Nasrydów rozbiły pod Gibraltarem flotę kastylijską. Zdecydowany utrzymać inicjatywę, marynidzki sułtan Abu al-Hasan Ali zebrał swe siły i przeprawił się do Al-Andalus z zamiarem odzyskania Tarify. Był tak pewny siebie, że nie tylko osobiście powiódł je do boju, ale zabrał ze sobą

rodzinę i cały dobytek. Okazało się to błędem. Kastylijczycy zdołali odeprzeć pierwsze natarcie, a przybyła z odsieczą armia Alfonsa, po części dzięki dobrze skoordynowanemu uderzeniu ciężkiej jazdy, zmusiła marynidzkie i grenadyjskie oddziały do odwrotu i zdobyła obóz sułtana. Abu al-Hasanowi udało się uciec do Ceuty, ale jego żony, dzieci i skarbiec dostały się w ręce wroga. W skarbcu było tyle złota, że na europejskich rynkach znacznie spadły ceny tego kruszcu. Mimo że Marynidzi nie zrezygnowali z planów zagarnięcia Al-Andalus, ich klęska w bitwie nad rzeką Salado oznaczała, że przestali stanowić zagrożenie dla Nasrydów. Po śmierci Abu al-Hasana w 1351 roku dynastia pogrążyła się w takim wirze rebelii, spisków i zabójstw, że w drugiej połowie XIV wieku na tron wstąpiło po kolei aż szesnastu sułtanów.

Po zwycięstwie Alfons ruszył na leżącą około pięćdziesięciu kilometrów od Grenady twierdzę Alcalá la Real (Al-Kal’a), która poddała się po długim oblężeniu, po czym w 1342 roku zawrócił na zachód, w stronę Algeciras. Zebrał pod tym miastem ogromne siły, składające się z krzyżowców z różnych krajów europejskich, notabli, w tym Filipa III nawarskiego, i genueńskich okrętów. Oblężenie trwało dwa i pół roku. Chrześcijanie niezmordowanie próbowali się podkopać pod umocnienia i szturmowali mury, a obrońcy zażarcie odpierali ich ataki z użyciem armat, które siały strach wśród wrogów. Obie strony były coraz bardziej wyczerpane walką, głodem i chorobami i sojusznicy Alfonsa zaczęli go po kolei opuszczać. Jusuf zaproponował mu pokój, ale nie mógł spełnić warunku postawionego przez kastylijskiego króla, który zażądał, by zerwał przymierze z Marynidami. Bez napływu afrykańskich oddziałów jego emirat byłby skazany na zagładę. Jednak w końcu Alfons ustąpił i przystał na dziesięcioletni rozejm i coroczną zapłatę ogromnej sumy pieniędzy, zgadzając się w zamian za to, by garnizon i mieszkańcy miasta opuścili je nieniepokojeni przez jego armię. Zawieszenie broni pozwoliło Jusufowi skupić się na budowie państwa i umocnieniu swojej dynastii.

Tuż przed zawarciem tego rozejmu siły Alfonsa obległy Gibraltar. Miało to doprowadzić do jego zguby. W marcu 1350 roku „tyrana” spotkał koniec; padł nie z ręki jakiegoś dzielnego muzułmańskiego wojownika, lecz pod naporem małego, niewidzialnego wroga – bakterii *Yersinia pestis*. Nadeszła czarna śmierć, czyli dżuma. Zaatakowała bezlitośnie Półwysep Iberyjski i pozostałe kraje basenu Morza Śródziemnego; w niektórych rejonach śmiertelność sięgnęła blisko dziewięćdziesięciu procent populacji.

Jusuf zdobył się na rycerski gest wobec swego byłego pana i nieprzejednanego wroga i zapewnił jego żałobnemu orszakowi swobodny przejazd do Kordoby, gdzie pogrzebano go obok ojca, Ferdynanda IV, w dawnym Wielkim Meczecie. Cztery lata później padł sam Jusuf, zadźgany podczas modlitwy przez stajennego, niewolnika, który – jak się zdaje – postradał zmysły, chociaż zabójstwo zostało być może zlecone przez wrogów emira z Fezu. Pomimo strat poniesionych w bitwach Jusuf cieszył się uwielbieniem poddanych i szacunkiem chrześcijańskich władców, dyplomatów i kupców, których przyjmował i z którymi korespondował.

Zaraza, która doprowadziła do przemiany zarówno świata chrześcijańskiego, jak i muzułmańskiego, spowodowała zamieszanie w krajach sąsiadujących z Grenadą, którego nie omieszkali wykorzystać jej nasrydzcy władcy. Kluczowe znaczenie miały ich stosunki z Kastylią i jej nowym królem, Piotrem I. Zwany przez swych zwolenników Sprawiedliwym, a przez przeciwników Okrutnym, wciągnął on chrześcijańskie państwa półwyspu w wojny, które trwały niemal do końca wieku i sprawiły, że emirat Grenady stał się regionalnym mocarstwem.

Po niespodziewanej śmierci Jusufa sprawujący od wielu lat funkcję wezyra Ridwan szybko osadził na tronie osieroconego szesnastoletniego syna emira, Muhammada. Jusuf od dawna faworyzował innego syna, Isma’ila, zrodzonego przez jego drugą żonę, niewolnicę imieniem Rim albo Marjam, ale tuż przed śmiercią wyznaczył na następcę Muhammada. Młody emir z Ridwanem jako hadżibem u boku mógł liczyć na wierność i zdolności Jahji Ibn Rahhu, który dowodził ghazimi, oraz Muhammada Ibn al-Chatiba, wybitnego andaluzyjskiego pisarza i intelektualisty zwanego Lisanem ad-Dinem („głosem wiary”), który był sekretarzem i podwójnym wezyrem. Miał jednak w pałacu potężnych wrogów w osobach Rim i jej dzieci, zwłaszcza Isma’ila. Spiskowcy uderzyli w roku 1359, wysyłając dużą grupę zabójców z zadaniem zamordowania hadżiba. Dzięki szybkiej akcji Banu Rahhu emira wraz z lojalnymi wobec niego urzędnikami, w tym Ibn al-Chatibem oraz poetą-dworzaninem Muhammadem Ibn Zamrakiem, i składającą się z dwustu chrześcijańskich niewolników gwardią wyprowadzono niepostrzeżenie z miasta i przewieziono na dwór Marynidów w Fezie. Banu Rahhu przebili się ze swymi oddziałami na północ, do Kastylii, gdzie uzyskali schronienie u Piotra I, u którego boku walczyli z Aragonią.

Isma’il szybko zasiadł na tronie, ponownie oddał dowództwo nad ghazimi Banu Abi al-Ula i zażądał od żony Muhammada V, która pozostała

w Grenadzie, by rozwiodła się z mężem i wyszła za niego. Miasto już wcześniej bardzo ucierpiało z powodu zarazy i kryzysu gospodarczego, w którym pogrążył się świat Zachodu, co spowodowało ogólny marazm, a ten niewątpliwie przyczynił się do wzrostu niezadowolenia z rządów Muhammada V. Pod panowaniem Isma'ila sytuacja bynajmniej się nie ustabilizowała i wielu mieszkańców, zarówno członków elity, jak i osób z gminu, w popłochu uciekło z miasta. Co więcej, próżność Isma'ila i jego zniewieściały wygląd (nosił długie włosy zaplecione w związane jedwabnymi wstążkami warkocze) zrodziły u wielu przekonanie, że nie nadaje się na władcę. Tymczasem jego szwagier, prawnuk Fatimy Bint al-Ahmar, imieniem Muhammad, który pomógł mu dokonać zamachu stanu, rósł za kulisami w potęgę.

Muhammad, przez Kastylijczyków zwany El Bermejo („rudym"), tak umocnił swoją pozycję, że w 1360 roku zdołał obalić i zamordować Isma'ila, wraz z członkami jego najbliższej rodziny i doradcami, po czym objął tron jako Muhammad VI al-Ghalib bi-Allah („zwycięzca z woli Boga"). Ale i on, podobno niechlujny i uzależniony od haszyszu, nie cieszył się wielkim zaufaniem poddanych, a zamieszki, które wybuchły po przeprowadzonym przez niego zamachu, stworzyły Muhammadowi V okazję do powrotu z wygnania. Zebrawszy swych zwolenników w Rondzie, obalony emir wezwał na pomoc starego przyjaciela, Piotra kastylijskiego, i w 1361 roku zaczął walczyć o odzyskanie władzy.

Na półwyspie ścierały się wtedy potężne siły geopolityczne. Od śmierci Alfonsa XI w roku 1350 narastało napięcie między aragońskim Piotrem (Perem) I Ceremonialnym i Piotrem (Pedrem) I kastylijskim. Obaj monarchowie musieli się zmagać z buntującym się rycerstwem i władzami miast i każdy z nich wspierał przyrodniego brata drugiego w staraniach o objęcie tronu. Kiedy w 1356 roku Piotr kastylijski zaatakował Aragonię, zapoczątkowując wojnę dwóch Piotrów, jego sprzymierzeniec Muhammad V użyczył mu okrętów i żołnierzy, w reakcji na co Piotr aragoński zawarł z Marynidami sojusz przeciwko Grenadzie i Kastylii. Teraz, gdy o tron Grenady walczyło dwóch Muhammadów, Piotr I kastylijski wsparł Muhammada V, natomiast Muhammad VI przyłączył się do sojuszu aragońsko-marynidzkiego. Obawiając się, że może utracić kontrolę nad Grenadą, Piotr kastylijski zawarł tymczasowe zawieszenie broni z Aragonią i wykorzystując uzyskaną od Innocentego VI bullę o krucjacie przeciw islamowi (która w tym

przypadku oznaczała wsparcie jego muzułmańskiego sojusznika), wysłał wojska do Grenady na pomoc Muhammadowi V.

Po rozdzieleniu sił El Bermeja wskutek ataków Kastylijczyków Muhammad V przejął inicjatywę i w marcu 1362 roku zdobył Malagę, przejmując tym samym kontrolę nad przeprawą z Grenady do Maroka, natomiast chrześcijańskie wojska Piotra kastylijskiego zajęły szereg miast i twierdz na granicy. W tym momencie coraz bardziej niepopularny El Bermejo wpadł w panikę i uciekł z rodziną, skarbcem i pięciuset żołnierzami z Grenady i zdał się na łaskę króla Kastylii.

To, do czego później doszło, było jednym z wielu zdarzeń, za sprawą których Piotrowi kastylijskiemu nadano przydomek Okrutny. Otóż następnego dnia po wydaniu na cześć Muhammada VI i jego trzydziestu sześciu dygnitarzy powitalnej uczty Piotr zabrał go w szczere pole, gdzie przeszył mu bok dzidą, a potem z zimną krwią kazał zaszlachtować jego świtę. W akcie przyjacielskiej kurtuazji wysłał ich głowy w darze Muhammadowi V, a resztę grenadyjskich dworzan i dowódców, których oszczędził, wtrącił do sewilskich lochów. Ogromny skarbiec El Bermeja zatrzymał dla siebie.

Odzyskawszy tron, Muhammad V utrzymał się na nim do roku 1390, a tymczasem Piotrowie kastylijski i aragoński wznowili walkę na śmierć i życie. Emir wykorzystywał wszystkie swoje zdolności dyplomatyczne, a miał ich wiele, by nie dać się wciągnąć w ten konflikt, ale obrócić go na pożytek swój i swojego państwa. W 1363 roku Piotr kastylijski z pomocą Nawarry i Portugalii uzyskał znaczne zdobycze terytorialne w Aragonii i napuścił na Murcję i południową Walencję grenadyjską jazdę, która spustoszyła tereny wiejskie i wzięła wielu chrześcijan do niewoli. Jednak przeciągająca się i kosztowna wojna wpędziła jego królestwo w dalsze długi, co jeszcze bardziej osłabiło jego i tak już spadającą popularność. Trudno się temu dziwić, nakładał bowiem na poddanych coraz większe podatki i każdego, kogo podejrzewał o nielojalność, włącznie z członkami własnej rodziny, skazywał na tortury i śmierć. Wkrótce musiał się zmierzyć z otwartym buntem rycerstwa i większych miast.

Tymczasem los sprzyjał Piotrowi aragońskiemu, bo dzięki przerwie w wojnie stuletniej między Francją i Anglią pochodzącemu z nieprawego łoża przyrodniemu bratu Piotra kastylijskiego, Henrykowi de Trastámara, którego roszczenia do tronu Aragończyk popierał, udało się zwerbować osławioną Białą Kompanię, najemników, którzy poczynili wielkie spustoszenia w swojej rodzinnej Francji. Po ich najeździe na Kastylię, który

zachwiał pozycją Piotra kastylijskiego, Muhammad pozostał wobec niego lojalny. Odrzucił propozycję zawarcia sojuszu z Aragonią i nadal wysyłał swoich żołnierzy do walki pod sztandarem Kastylii. Jednak dotknięty do żywego wzywającą do krucjaty bullą z roku 1361, którą postrzegał jako dowód na spisek uknuty przez papieża w celu jego obalenia, a jednocześnie chcąc poprawić swoją reputację wojownika walczącego za wiarę, ogłosił dżihad i osobiście powiódł swoje wojsko do walki ze zbuntowanymi przeciw Kastylijczykowi rycerstwem i miastami. Odbił z ich rąk szereg twierdz i niewiele brakowało, by zajął Kordobę. Wysłał do różnych władców muzułmańskich od Fezu do Mekki posłów, którzy tłumaczyli, że jego sojusz z Piotrem kastylijskim jest częścią wielkiego planu pokonania chrześcijan.

W 1369 roku Kastylijczyk całkowicie stracił poparcie swoich poddanych. Gdy w marcu tego roku poniósł pod Montiel klęskę w bitwie z Henrykiem i Białą Kompanią, wśród nielicznych niezłomnie trwających przy nim oddziałów było półtora tysiąca przysłanej przez Muhammada V jazdy. Po tej bitwie dał się wciągnąć w zasadzkę. Kapitan najemników, Bertrand de Guesclin, zwabił go do namiotu, gdzie czyhał już Henryk de Trastámara. Po krótkiej wymianie słów bękart zadał swemu przyrodniemu bratu śmiertelny cios sztyletem. Tak zaczęła się epoka dynastii Trastámara, z której pochodzili panujący później Królowie Katoliccy – Izabela i Ferdynand. Jednak zwycięstwo Henryka i jego koronacja na króla Kastylii, zamiast przynieść pokój na półwyspie, wciągnęły chrześcijańskie królestwa w nowe wojny, które trwały przez ostatnie dekady stulecia.

Konflikty te dały nasrydzkiemu emiratowi tak bardzo potrzebne wytchnienie i Muhammad V był zdecydowany wykorzystać je w pełni. W lipcu 1369 roku stanął z potężną armią u wrót znajdującego się pod kastylijskim panowaniem Algeciras. Po zaledwie dwóch dniach nasrydzkie oddziały przerwały umocnienia, wdarły się do „nowego miasta” i dokonały rzezi jego mieszkańców. Następnego dnia skamieniały ze strachu garnizon silniej ufortyfikowanego „starego miasta” zapronował, że się podda w zamian za pozwolenie na bezpieczne wyjście. I tak oto Muhammad, który dla uczczenia tego zwycięstwa przybrał tytuł Al-Ghani bi-Allah („bogaty z woli Boga”), wkroczył tryumfalnie do Algeciras. Odrestaurował przemieniony w katedrę meczet piątkowy, a potem dokonał szeregu najazdów na bogate ziemie na południe od Sewilli i Kordoby. Przypieczętował tym swoją reputację mudżahida, a poeci, tacy jak Ibn al-Chatib, głosili

wszędzie jego sławę. Jednak nawet tak wielkie zwycięstwo nie pomogło Grenadzie pokonać własnej słabości. Muhammad był jej świadomy i w 1379 roku podjął decyzję o rozebraniu otaczającego Algeciras pięciokilometrowego muru, by zapobiec wykorzystaniu go w przyszłości przez wrogów.

Chrześcijańskie królestwa nie miały dość siły, by zdecydowanie zareagować na wzmocnienie się Grenady. Zarówno Aragonia, jak i Kastylia chciały pozyskać w Muhammadzie V sojusznika, ale ponieważ ani jedna, ani druga nie mogły żądać od niego całkowitej lojalności, stosunki z oboma państwami pozostawały serdeczne i korzystne dla emira. Nasrydzcy wojownicy zdobywali sławę i łupy, najeżdżając na bardzo osłabione ziemie chrześcijańskie albo walcząc ramię w ramię z chrześcijańskimi rycerzami przeciw ich również chrześcijańskim wrogom, a kupcy obojga religii przemierzali lądowe i morskie szlaki łączące ich państwa. Zręcznie manipulując rywalizującymi ze sobą koteriami w rodzinie panującej i stosując miękką siłę, Muhammad zapewnił sobie, że ani Marynidzi, ani żadna inna z północnoafrykańskich, powoli chylących się ku upadkowi i tracących kontrolę nad Maghrebem dynastii nie przysporzy mu kłopotów. W 1372 roku doprowadził do przejęcia przez nasrydzkich dowódców zwierzchnictwa nad ghazimi, a po zajęciu w 1374 Gibraltaru to on zaczął wysyłać pomoc wojskową swym marynidzkim klientom. W roku 1384 zawładnął Ceutą i przejął kontrolę nad cieśniną.

Druga część panowania Muhammada była okresem wielkiego dobrobytu i stabilności, a on sam starał się stworzyć obraz siebie jako znakomitego władcy. Nawiązał stosunki dyplomatyczne z egipskimi Mamelukami (którzy od złupienia w 1258 roku Bagdadu przez Mongołów występowali w roli protektorów abbasydzkiego kalifatu na uchodźstwie) i utrzymywał, że jest prawdziwym suwerenem muzułmańskich poddanych chrześcijańskich królów. Nadworni propagandyści Nasrydów co najmniej od czasów rządów Jusufa nie szczędzili wysiłków, by uprawomocnić roszczenia dynastii. Sfabrykowali genealogię, która wywodziła ich ród od ansarów, i zachęcali emira do dyskretnego używania tytułu kalifa.

Najbardziej widocznym dowodem pewności siebie Nasrydów był, i nadal pozostaje, wielki pałac Alhambra w Grenadzie. Został wzniesiony na południowo-wschodnim skraju miasta, na wzgórzu Sabika, skąd roztacza się widok na rzekę Darro, na której brzegu stał niegdyś pałac żydowskich

wezyrów z XI wieku, Banu Naghrilla. Po zajęciu w 1238 roku Grenady Muhammad I przystąpił do naprawy i rozbudowy fortecy na jego zboczu. Prace te kontynuowano za panowania Muhammada II i Muhammada III. Za rządów tego drugiego założono nieco wyżej Dżannat al-Arif („raj Pana", który dzisiaj nosi nazwę Generalife) – ogród z pawilonem służącym jako letnia rezydencja – a na leżącym niżej przedmieściu zbudowano meczet piątkowy i łaźnię publiczną.

Znaczna część zespołu pałacowego, który dzisiaj zwiedzają turyści, powstała za rządów Jusufa I i Muhammada V. Zbudowana przez Jusufa Brama Sprawiedliwości wciąż stoi, ale wzniesione przez niego salę tronową, rezydencję emira i wiele z sal posłuchań Muhammad V kazał w latach sześćdziesiątych XIV wieku zburzyć. Na ich miejscu zbudowano dwa połączone ze sobą zespoły, zwane dzisiaj pałacami Comares i Lwów. Ten drugi zdaniem niektórych badaczy był połączeniem madrasy (szkoły teologicznej), zawiji (sufickiego klasztoru) i przyszłego mauzoleum emira.

Stosując nowatorską technikę kładzenia gipsu, nasrydzcy, maghrebscy i pochodzący z kastylijskich mudejarów rzemieślnicy stworzyli wnętrze ozdobione reliefami i stalaktytami, które zdają się nie podlegać sile ciężkości. Oszałamiające wzory geometryczne i roślinne przetykane są wersetami z panegiryków pisanych przez nadwornych poetów i wezyrów emira, Ibn al-Chatiba i jego ucznia Ibn Zamraka. Kunsztowne gipsowe ornamenty uzupełniają barwne płytki ceramiczne w różnych kolorach, misternie rzeźbione drewno i ogromne połacie lśniącego marmuru. Chrześcijańscy artyści z Kastylii dodali malowidła przedstawiające sceny rycerskie i myśliwskie. Wielkie sale audiencyjne przedzielały szemrzące fontanny i brązowe balkony, z których rozpościerał się widok na Grenadę i stoki Sierra Nevada. To wszystko wywiera wrażenie transcendencji. Mówiąc słowami Ibn Zamraka, Sabika była „koroną na głowie Grenady, a Alhambra (Niech Bóg ma ją w opiece!) rubinem na szczycie tej korony" [45].

Jednak Alhambra, oprócz tego, że ogromna, nie była bynajmniej czymś wyjątkowym. W istocie stanowiła typowy przykład dynamicznie rozwijającej się w epoce postalmohadzkiej elitarnej, zislamizowanej kultury i estetyki, które łączyły Grenadę nie tylko z Maghrebem, ale również z Kastylią. Muzułmańscy emirowie i chrześcijańscy książęta, dyplomaci, notable i rycerze, którzy przekraczali granice swych królestw albo osiedlali się przy nich, nawiązywali bliskie osobiste stosunki, opierające się na wspólnych wartościach i profesjach, co sprzyjało szerzeniu tej kultury i integracji.

Emirowie zdawali sobie sprawę, że jest to formą sprawowania miękkiej władzy, i dokładali starań, by przybywający do nich z wizytami dygnitarze dobrze się czuli w pałacowych pomieszczeniach gościnnych, Dijar ad-Dijafa („domu gościnności”).

Dlatego sojusznika Muhammada, Piotra Okrutnego, podobnie jak wielu członków kresowej kastylijskiej arystokracji, zafascynowała kultura arabsko-muzułmańska. Piotr nawiązał bliską osobistą więź z emirem, przyjął „orientalne” maniery oraz mody i pobudował pałace, w których styl łaciński łączył się z islamskim. Wznosili je mudejarscy, nasrydzcy i kastylijscy rzemieślnicy. Typowym tego przykładem był pałac królewski w Sewilli. Podczas gdy jego poprzednicy przerabiali części alkazaru, czyli warownego pałacu, w stylu islamskim dla upamiętnienia swych zwycięstw i zaznaczenia dominacji nad niewiernymi, zarządzona przez Piotra przebudowa była hołdem dla islamskiego gustu, nieco tylko bledszym odbiciem Alhambry, którą w tym samym czasie wznosił Muhammad około dwustu pięćdziesięciu kilometrów na wschód od Sewilli.

W rzeczy samej Piotr utrwalił w wyższych warstwach kastylijskich modę na maurofilię (upodobanie do arabsko-muzułmańskiego stylu), która utrzymywała się jeszcze podczas rządów Izabeli Katolickiej. W całej Kastylii budowano siedziby królewskie i rycerskie oraz klasztory według ogólnego planu pałaców grenadyjskich albo przynajmniej ozdabiano je w stylu charakterystycznym dla mudejarów i Nasrydów. Te style przyswoiła sobie również elita żydowska, która obracała się w tych samych kręgach. Widać to zarówno w czternastowiecznej skromnej synagodze w Kordobie, jak i w synagodze El Transito, wystawnym domu modlitewnym ufundowanym przez żydowskiego podskarbiego Piotra, Samuela ha-Leviego.

Dlaczego kastylijski król wzorował swoje pałace na siedzibach wrogów, do tego niewiernych? Z tego prostego powodu, że ich za takich nie uważał. Jego polityczne przetrwanie zależało od dobrych relacji z Grenadą i Marynidami, natomiast chrześcijanie, tak członkowie własnej rodziny, jak też rycerstwo i sąsiedni władcy, stanowili dla niego zagrożenie. Poza tym, mimo postępu dokonującego się w łacińskiej Europie, świat arabsko-muzułmański pozostawał bardziej zaawansowany technologicznie, intelektualnie dynamiczny i kosmopolityczny. A zatem przymierze kulturowe między Kastylią i muzułmańskim Zachodem nie ograniczało się do efemerycznych zjawisk czy „zwykłych” ornamentów, lecz sięgało głębiej. Trzy królestwa

łączyła „wspólnota literacka” i kultura umysłowa, które obejmowały zachodnią część basenu Morza Śródziemnego.

Pokazuje to spotkanie Piotra z grenadyjskim emisariuszem Abd ar-Rahmanem Ibn Chaldunem w 1364 roku w sewilskim alkazarze. Ibn Chaldun był uczonym, autorem znakomitej historii powszechnej; obecnie część badaczy uważa go za twórcę socjologii i pioniera politologii. Jego rodzina, która należała do starej sewilskiej elity, uciekła z Al-Andalus w czasach Ferdynanda III i osiadła w Ifrikijji. Stamtąd Ibn Chaldun przeniósł się w 1352 roku do Fezu i wstąpił na służbę Marynidów. Spotykał się tam przy różnych okazjach z nadwornym lekarzem i astronomem Muhammada V, Żydem Ibrahimem Ibn Zarzarem, który często przybywał do Marynidów jako poseł emira. Siedem lat później, gdy obalony Muhammad schronił się na marynidzkim dworze, Ibn Chaldun zaprzyjaźnił się z grenadyjskim wezyrem Ibn al-Chatibem, który towarzyszył emirowi na wygnaniu.

Lisan ad-Din Ibn al-Chatib był najbardziej wpływowym dworzaninem Muhammada V, uczonym z Loji, który najpierw pełnił rolę sekretarza Jusufa I, a później został wyniesiony do rangi podwójnego wezyra. Gdy w 1362 roku emir powrócił z wygnania, Ibn al-Chatib kierował codziennym funkcjonowaniem emiratu i starał się wzmocnić pozycję nasrydzkich władców za pomocą swojej poezji i polityki. W dodatku korespondował z czołowymi uczonymi islamskiego Zachodu zajmującymi się literaturą, teologią i nauką i pisywał na tematy z różnych dziedzin, w tym filozofii i teologii, adabu, historii, medycyny i nauk ścisłych, oraz tworzył poezję i prozę, wyrastając na największy umysł epoki.

Po powrocie do Grenady pomógł Ibn Chaldunowi, który miał dosyć intryg na marynidzkim dworze, uzyskać stanowisko w nasrydzkiej administracji. Wkrótce po przybyciu do Alhambry Ibn Chaldun został wysłany do Piotra I w celu ratyfikowania traktatu zawartego przez Grenadę z Kastylią. W Sewilli powitał go sam Ibn Zarzar, który z kolei uciekł przed intrygami z Grenady, a teraz przyjął go wylewnie i obsypywał przed kastylijskim królem pochwałami. Tak ujęły one Piotra, że zapragnął zatrzymać ten klejnot na swym dworze i zaproponował Ibn Chaldunowi nie tylko posadę w pałacu, ale także obiecał zwrócić mu posiadłości w Sewilli i wokół niej, które przed podbojem należały do jego przodków, a teraz znajdowały się w rękach chrześcijańskiej arystokracji.

Ibn Chaldun odmówił i wrócił do Grenady, a potem do Fezu, ale odpłacił Ibn al-Chatibowi za uprzejmość, udzielając mu w 1371 roku schronienia.

Wezyr uciekł wtedy z Grenady, bo jego wrogowie, główny grenadyjski kadi Al-Bunnahi, a także jego wcześniejszy protegowany Ibn Zamrak, oskarżyli go o herezję i próbowali nastawić przeciw niemu Muhammada V. Ibn al-Chatib miał też wielu innych wrogów, których to oskarżenie ośmieliło do działania. W 1372 roku Al-Bunnahi kazał publicznie spalić jego księgi, wytoczyć mu zaoczny proces i skazać na śmierć. Aresztowano go w Fezie i poddano torturom, a w 1374 roku, na drugim procesie, uznano za winnego. Jednak zanim wykonano wyrok, Lisan ad-Din Ibn al-Chatib został uduszony w więziennej celi. Był to szokujący koniec najwybitniejszego pisarza i intelektualisty czternastowiecznej Grenady.

Chociaż kultura literacka w nasrydzkim państwie nie była może tak innowacyjna jak za kalifatu czy w okresie taifatów, rozwijała się niezwykle dynamicznie. Było to częściowo zasługą emirów, którzy aktywnie wspierali krzewienie wiedzy jako pewien aspekt ich monarchii i z powodów osobistych. Na przykład Muhammad II al-Fakih był pasjonatem prawa, Nasr utalentowanym astronomem i matematykiem, a kilku, zwłaszcza Jusuf III, wnuk Muhammada V, pisało wiersze. Grenadyjski dwór stał się wylęgarnią talentów literackich i naukowych, pielęgnowanych przez rodzinę panującą, elitę i biurokrację, której wielu członków – zwłaszcza pełniących funkcje sekretarzy, kadich i fakihów – też było uczonymi i literatami.

Wigor intelektualny wynikał po części stąd, że w XIII wieku Grenada była celem wielu członków andaluzyjskiej elity kulturalnej uciekających przed chrześcijańskimi podbojami. Emirat przyciągał też uczonych z Maghrebu, którzy wskutek intryg politycznych znaleźli się po niewłaściwej stronie albo po prostu podróżowali w tę i z powrotem przez cieśninę w poszukiwaniu wiedzy i mecenasów. W rezultacie sfera kultury nie ograniczała się do stolicy; takie miasta, jak Malaga, Almería i Ronda, a nawet miasteczka prowincjonalne mogły się pochwalić bogatym życiem kulturalnym. Te ostatnie otrzymały dodatkowy zastrzyk energii od Jusufa I, który aktywnie starał się zapewnić swoim poddanym jak najszerszy dostęp do edukacji i w 1343 roku nakazał założyć szkoły we wszystkich miastach. Natomiast Muhammad V ufundował w 1365 roku w Grenadzie maristan, szpital przeznaczony głównie dla leczenia chorób umysłowych, który nie tylko służył pacjentom, ale przyczyniał się do podniesienia kultury medycznej w mieście.

Nasrydzcy władcy żywo interesowali się też religią. Muhammad I opierał swe roszczenia do władzy na samozwańczym określeniu siebie jako ortodoksyjnego mudżahida, a wiele rodzin, które wsparły wzniecone przez niego powstanie, należało do tych samych lokalnych miejskich elit, które w poprzednich wiekach zdobyły władzę i bogactwo dzięki temu, że ich członkowie byli malikickimi ulemami, a podczas almohadzkiej okupacji straciły znaczenie. W zamian za ich błogosławieństwo i poparcie drugi emir, Muhammad al-Fakih, usadowił malikickich fakihów w administracji państwa, co umożliwiło im walkę z zahiryckimi rywalami. Ale, jak od dawna wiedzieli islamscy juryści, patronat mógł prowadzić do uzależnienia i zamiast wzmocnić pozycję ulemów, służyć ich kontrolowaniu. Od uczonych prawników i sędziów oczekiwano, że będą brali udział w ceremoniach obejmowania władzy przez nowych emirów, potwierdzając tym samym zasadność ich roszczeń. Jednocześnie Nasrydzi odebrali głównemu kadiemu prawo mianowania niższych sędziów i starali się przekształcić sądownictwo w gałąź biurokracji działającą wedle widzimisię emira.

Wyzwanie dla ścisłego legalizmu głoszonego przez część bardziej konserwatywnych ulemów nie pojawiło się ze strony konkurencyjnej szkoły prawniczo-teologicznej, lecz stworzyła je wzbierająca fala mistycyzmu, która zalewała islamski Zachód. Pospólstwo coraz bardziej zwracało się ku alternatywnym formom duchowości i nieortodoksyjnym, charyzmatycznym przywódcom religijnym – niektórym spośród nich przypisywano czynienie cudów nie tylko za życia, ale nawet po śmierci. Ku rosnącemu niepokojowi ortodoksyjnych władz religijnych coraz większą popularnością cieszyły się intensywne ćwiczenia duchowe, obejmujące ekstatyczne śpiewy i tańce oraz umartwianie ciała.

Z jednej strony ta nowa powszechna pobożność przyczyniała się do zakładania ribatów wzdłuż granicy i zachęcała do dżihadu przeciw chrześcijanom. Tak naprawdę, kiedy Muhammad I ustanawiał swoje państwo, liczył na poparcie takich ascetów. Z drugiej – mistycyzm, którego wyznawcy twierdzili, że dzięki niemu mają dostęp do boskiej prawdy, można było postrzegać jako zagrożenie dla samego pojęcia ortodoksji. Rozprzestrzenianiu się sufizmu w Al-Andalus sprzyjały kontakty z Marokiem, gdzie cieszył się on powszechnym poparciem. Przyczyniały się do tego zarówno bezpośrednia władza nad jej terytorium, jak i wpływ ghazich i innych marokańskich uchodźców o wysokim statusie społecznym. W stolicy i na prowincji wyrastały jak grzyby po deszczu zawije i kubby (groby

świętych). W 1340 roku osoba prywatna założyła w Maladze pierwszą w Hiszpanii sufícką madrasę, co było oznaką nie tylko rosnącej popularności tego ruchu, ale także rozszerzania się wpływu Marynidów na religię i politykę. Co więcej, niektóre z najważniejszych rodów w emiracie, takie jak np. Banu Mahruk, publicznie obnosiły się ze swoją nową pobożnością. Było jasne, że emirowie będą musieli się z tym zmierzyć, bo gdyby uzyskali kontrolę nad sufimi, mogliby wykorzystać ich jako przeciwwagę dla ulemów i alternatywne źródło swojego umocowania w religii.

Jusuf, a raczej jego wezyr Ibn al-Chatib, zaczął od zaproszenia Banu Sidi Bona do Alhambry. Czcigodny sufícki ród, który pochodził z Szark al-Andalus, przybył do Grenady w latach pięćdziesiątych XIII wieku i osiadł w Walencji i jej okolicach, gdzie założył ribat, czyli klasztor, dla swych duchowych braci. Jusuf wcześniej wykazywał pociąg do sufizmu; w 1333, pierwszym roku panowania, zarządził publiczne obchody mawlidu, czyli urodzin Proroka. Teraz Sidi Bono zaczęli za zachętą wezyra uczyć go swoich ćwiczeń duchowych.

W 1348 roku Jusuf posunął się o krok dalej i za pośrednictwem swego hadżiba, Abu Nu’ajma Ridwana, ufundował madrasę w Grenadzie, gdzie nauczano religijnej ortodoksji i teologii i gdzie sufíccy mistrzowie szkolili adeptów tego ruchu. Madrasa – akademia teologiczna, w której zapewniano naukę i utrzymanie absolwentom szkół koranicznych – była instytucją stworzoną w XI wieku przez sułtanów seldżuckich w celu zapewnienia poddanym wykształcenia zgodnego z ich linią polityczną. Na początku XIV wieku pomysł ten entuzjastycznie podchwycili Marynidzi i założyli w swoim państwie wiele takich szkół. Stwarzało to zagrożenie dla Nasrydów, którzy widzieli, jak z braku akademii teologicznych w ich włościach ulemowie udają się do Maroka, gdzie wpaja im się religijną doktrynę przyjazną dla Marynidów.

Muhammad V kontynuował zapoczątkowaną przez Jusufa normalizację pozycji sufizmu w Grenadzie, czego najdobitniejszym przykładem było zorganizowanie przez niego w 1362 roku obchodów mawlidu w samej Alhambrze. To przychylne nastawienie emira do sufich poczytali za afront malikiccy fakihowie, którzy z niepokojem patrzyli, jak zmienia się ich znaczenie polityczne i jak maleje wskutek przechodzenia na łono sufizmu liczba członków ich stanu. Przeszli więc do ofensywy. Uczony w prawie Abu Ishak asz-Szatibi napisał encyklopedyczne dzieło, w którym potępiał *bid’a* („nowinki”) i uznawał mistycyzm za *kufr*, czyli „niewiarę”. Jednocze-

śnie naczelny kadi, Al-Bunnahi, wziął na cel osobę, którą uważał za odpowiedzialną za zmianę nastawienia emira – Lisana ad-Dina Ibn al-Chatiba. Podwójny wezyr sam przez pewien czas walczył z pociągiem do sufizmu, a w 1367 roku napisał rozprawę zatytułowaną *Ogród wiedzy o szlachetnej miłości*, która była obroną mistycyzmu. W tamtym czasie nie zyskała wielkiego rozgłosu, ale gdy w następnych latach polityczna kariera Ibn al-Chatiba zaczęła się chwiać, Al-Bunnahi i jego zwolennicy starannie ją przejrzeli, szukając stwierdzeń, które mogłyby pogrążyć jej autora. W oparciu o szereg fragmentów, które uznali za obciążające, zawyrokowali, że książka jest dowodem herezji Ibn al-Chatiba, czyli zbrodni, za którą groziła śmierć. Sprawa była daleka od zamknięcia, ale stała się pretekstem do wszczęcia procesu o podłożu politycznym, a więc Ibn al-Chatiba czekało niechybne potępienie i egzekucja.

27

Opowieści z Alhambry

Zgładzenie Ibn al-Chatiba w 1374 roku obnażyło rozdzierające emirat Nasrydów napięcia wśród elity politycznej i w samej rodzinie rządzącej. Po długim panowaniu Muhammad V zmarł w 1391 roku, a okoliczności jego śmierci są niejasne. W późnym okresie jego rządów pozorną stabilność państwa zniszczyły bunty i intrygi, a w ostatnim stuleciu panowania Nasrydów na tronie zasiadło po kolei aż czternastu emirów. Potencjalni rywale często musieli uciekać albo udawać się na wygnanie, bo w kraju groziło im uwięzienie lub śmierć. Marynidzi interweniowali, kiedy tylko mogli, i nigdy nie polepszało to sytuacji. Przyczyną zgonu syna Muhammada V, zmarłego rok po ojcu Jusufa II, była najprawdopodobniej nasączona trucizną koszula, którą przysłał mu w darze marynidzki sułtan Abu al-Abbas Ahmad i która spowodowała, że ciało emira przez miesiąc „odpadało kawałkami” [46]. W 1410 roku, po buncie garnizonu przeciw Jusufowi III, Marynidzi zajęli Gibraltar, który w następnym roku udało mu się odzyskać po długiej i kosztownej kampanii. Poza tym Marynidzi cały czas knuli zakulisowe intrygi, podsycając niezadowolenie członków rodziny panującej i wspierając buntowniczych emirów, których uważali za osoby służące ich celom, czyli robiąc dokładnie to samo, co czynili im w poprzednim wieku władcy Grenady. Tunis pozostawał w sferze chrześcijańskich wpływów politycznych i gospodarczych, więc nie mógł i nie chciał im ani pomóc, ani zaszkodzić.

W latach siedemdziesiątych XV wieku Kastylia i Aragonia były zajęte swoimi sprawami wewnętrznymi – kryzysami spowodowanymi walkami o tron i powstaniami – oraz wojnami z chrześcijańskimi sąsiadami. Grenada zachowywała z nimi ożywione stosunki dyplomatyczne i handlowe, a także nawiązała kontakty z Nawarrą. Zresztą kastylijscy władcy przeważnie nie byli w stanie wykorzystać upadku potęgi dynastii Nasrydów ani nie przejawiali tym zainteresowania, ograniczając się do mącenia wody i podsycania buntów. Wprawdzie Kastylia odniosła kilka znacznych zwycięstw, Grenada jednak nie tylko zdołała się obronić, przeszła nawet do kontrataku. Mimo to

czternastowieczny grenadyjski uczony Ibn Huzajl scharakteryzował w traktacie o świętej wojnie Al-Andalus jako „ziemię dżihadu”, ale również „kraj wciśnięty między burzliwy ocean i wroga ze straszną bronią”, co było zapowiedzią zagłady, której rychło uległa [47].

Punktem zwrotnym w naszym zrozumieniu historii państwa Nasrydów jest data śmierci byłego wezyra Muhammada V. Dzięki Ibn al-Chatibowi oraz innym grenadyjskim uczonym tej epoki mamy szczegółowy obraz życia w emiracie w XIV wieku. O wieku XV mamy dużo mniejszą wiedzę. Zachowało się niewiele źródeł w języku arabskim, więc historycy muszą polegać na często chaotycznych zapiskach chrześcijańskich. Obraz, jaki się z nich wyłania, jest tak mętny, że na przykład dopiero niedawno ustalono, iż tak zwany Muhammad X Chromy, emir, który rzekomo panował w latach 1445–1457, nigdy nie zasiadł na tronie. Gałęzie drzewa genealogicznego dynastii są tak splątane, że niekiedy nie sposób się zorientować, jakie stosunki pokrewieństwa łączyły jej poszczególnych członków.

Jeszcze większym wyzwaniem jest rozwikłanie dziejów najważniejszych rodów państwa, w dużym stopniu dlatego, że historia ostatniego stulecia muzułmańskiego panowania została tak szybko i tak bardzo uromantyczniona. Na przykład heroiczna walka rycerskich „hiszpańskich” Banu as-Sarradż (tutaj: Abencerragów) z nikczemnymi północnoafrykańskimi Zegrytami (być może ich nazwa pochodzi od *Saghri*, czyli „pogranicznych wojowników”), nawet obecnie w przewodnikach po Alhambrze podawana jako fakt i opisywana z makabrycznymi szczegółami, jest czystą orientalistyczną fantazją. Źródłem tej legendy jest napisana w latach 1595–1619 powieść Ginésa Péreza de Hita *Guerras civiles de Granada* [Wojny domowe w Grenadzie], która rozpowszechniła się w świecie anglojęzycznym w postaci wydanych w roku 1832 *Opowieści z Alhambry* pióra Washingtona Irvinga. Na pewno przedstawia się tam przesadnie spójność i wspólnotę celu Banu as-Sarradż, a opowieść o pochodzeniu ich rywala Ridwana Bannigasza – który rzekomo był synem chrześcijańskiego wielmoży, Egasa Venegasa – też może być romantycznym wymysłem. Ale chociaż intrygi możnych rodów podkopały potęgę dynastii Nasrydów, jej los przypieczętowało niespodziewane połączenie węzłem małżeńskim rodzin panujących w Kastylii i Aragonii.

Roszczenia Nasrydów do władzy nigdy nie opierały się na mocnej podstawie. Nie wywodzili się oni od żadnego z kalifów i inne arystokratyczne

rody z południa traktowały Ibn al-Ahmara nie jako bożego pomazańca, lecz jako „pierwszego spośród równych”. Stąd brały się poczucie zdrady, jakim przepełniło Banu Aszkilula przekazanie przez Muhammada II tytułu synowi, czy skłonność miejscowej elity, jak np. Banu al-Hakim z Rondy, do wspierania Marynidów albo zbuntowanych członków rodu Nasrydów przeciw wszystkim, którzy nosili w Grenadzie symbole władzy. Niektóre z tych arystokratycznych rodów utrzymywały, że są potomkami pierwszych arabskich osadników, inne wyłoniły się w wiekach XIV i XV, jeszcze inne zostały założone przez byłych jeńców, którzy przeszli na islam i dosłużyli się wysokich godności w pałacu. W każdym razie władza Nasrydów opierała się na połączeniu bogactwa, którego źródłem były posiadłości ziemskie, wpływów, które mieli dzięki zajmowaniu wysokich stanowisk w administracji i sądownictwie, rodowodu i religijnego prestiżu oraz zdolności do sformowania oddziałów i poprowadzenia ich do boju.

Wielkie rody stanowiły jeden procent społeczeństwa i tworzyły chassę w chassie, która za pomocą mechanizmu musahary, czyli poprzez małżeństwa z krewnymi, poprzedzane na ogół zaręczynami córek i synów, kontrolowała dostęp do tej elitarnej grupy. Owe rody traktowały Al-Andalus jak swoją własność i choć ich dążenie do władzy może się wydawać cyniczne, wiązało się z nim spore ryzyko. Błąd w ocenie politycznej albo nieudana intryga mogły łatwo doprowadzić do śmierci. I mimo skłonności do zawierania sojuszy z chrześcijańskimi królami i kresowymi możnowładcami, wielu członków tej elity, włącznie z uczonymi i prawnikami, walczyło na froncie i zginęło w zmaganiach z Kastylią, co bez względu na ich motywację czyniło z nich męczenników.

Sami Nasrydzi rzadko korzystali z musahary. W odróżnieniu od swych odpowiedników z Maghrebu nie wżeniali się w inne rody panujące, lecz zazdrośnie strzegli swoich wpływów i starali się utrzymać stabilną linię sukcesji poprzez małżeństwa w rodzinie i konkubinat. Tylko czasami, dla zapewnienia sobie lojalności jakiegoś arystokratycznego rodu, wydawali za jego członka córkę albo poślubiali pochodzącą z niego kobietę. Jednak każde takie ustępstwo mogło narazić dynastię na szwank.

Na przykład zaręczyny Zahr ar-Rijad z jej kuzynem Muhammadem spowodowały ciąg wydarzeń, które doprowadziły do wojny domowej. Małżeństwo to miało być nagrodą dla jej ojca, zaufanego byłego chrześcijańskiego niewolnika, który służył Jusufowi III jako dowódca wojskowy. Okazało się jednak, że Zahr była siłą, z którą należało się liczyć, bo po ślubie zaczęła

traktować Banu as-Sarradż jako sojuszników. Kiedy w 1417 roku Jusuf zmarł, a na tron wstąpił jego ośmioletni syn, Muhammad VIII as-Saghir („mały”), nakazała zabić opiekuna emira, wezyra Alego al-Amina, i z pomocą Banu as-Sarradż uczyniła emirem swego męża, Muhammada IX al-Ajsara („mańkuta”).

Al-Ajsar sprawował rządy do roku 1453, przetrwał serię zamachów i trzykrotnie powracał na tron. W początkach jego trudnego panowania za osobę rzeczywiście sprawującą władzę uznawano Zahr, która prowadziła nawet we własnym imieniu korespondencję z innymi władcami, w tym z aragońskim Alfonsem Wielkodusznym i jego małżonką Marią Kastylijską. W 1427 roku As-Saghir z pomocą wezyra Ridwana Bannigasza odzyskał tron, ale na krótko, bo już dwa lata później wspomagani przez Kastylię Banu as-Sarradż obalili go i wtrącili do więzienia w Salobreñi koło Malagi, gdzie dyskretnie go uśmiercono.

W tym samym czasie, kiedy Zahr wyszła za mąż, córkę Muhammada VI El Bermeja wydano za wezyra Ibrahima Ibn al-Mawlę. Związek ten okazał się nie mniej destabilizujący. W 1432 roku przy wsparciu jego sojuszników i powinowatych, Banu Bannigasz, obwołano emirem syna Ibn al-Mawli, Jusufa (IV), twierdząc, że dzięki matce w jego żyłach płynie błękitna krew. Władza Jusufa, znienawidzonego przez uważający go za zdrajcę lud, marionetki Jana II kastylijskiego, nigdy nie sięgała poza granice miasta. Gdy zaledwie cztery miesiące później wrogowie otoczyli jego pałac i wzięli go do niewoli, na tronie ponownie zasiadł obalony przez niego emir Muhammad IX al-Ajsar, wspierany przez Banu as-Sarradż, co zmusiło ich rywali, Banu Bannigasz, do szukania schronienia w Kastylii. Ale nie na długo przywróciło to stabilność, bo niebawem pojawiło się nowe wyzwanie, tym razem w osobie krewnego Muhammada IX, Jusufa V, zwanego przez kastylijskich kronikarzy El Cojo, czyli „chromy”. Jusuf, namiestnik Almeríi, czekał na właściwy moment i udawał, że dochowuje wierności Al-Ajsarowi, po cichu jednak kładł podwaliny pod oddzielne państwo, bijąc własne monety, przejmując kontrolę nad dochodami emiratu i nawiązując stosunki dyplomatyczne z Aragonią.

Gdy w 1445 roku Muhammad przybył do Almeríi na czele delegacji kadich i oddziałów wojskowych, by zdyscyplinować zbuntowanego Jusufa, ten odpowiedział, ogłaszając się emirem, jeszcze raz pozbawiając Al-Ajsara władzy i zmuszając go do ucieczki do Salobreñi. Tymczasem Banu Bannigasz powrócili z wygnania z nowym, wspieranym przez Kastylię uzurpato-

rem, synem Jusufa II imieniem Isma'il. Ów zajął w 1446 roku na krótko Grenadę jako Isma'il III, ale i tym razem lud nie obdarzył zaufaniem emira, który był ewidentnie pionkiem w rękach Jana II. Co więcej, Jusuf, uzyskawszy poparcie członków kastylijskiej rodziny królewskiej i szlachty, która była przeciwna swemu władcy, Janowi II, wziął na nim odwet. Trójstronne zmagania zakończyły się, gdy Jusuf został zamordowany przez swego wezyra, a poparcie dla Isma'ila osłabło, co pozwoliło Muhammadowi IX al-Ajsarowi zasiąść po raz trzeci na tronie.

Muhammad nie miał własnych synów i by zapobiec dalszym walkom i pogodzić się ze swoimi kuzynami, potomkami Jusufa II, zaręczył Umm al-Fath (córkę, którą miał z Zahr) z synem Muhammada VIII as-Saghira, którego obalił w roku 1419 i kazał zgładzić w 1430. Ów emir, również noszący imię Muhammad (X) i zwany „Chłopcem" (El Chiquito dla Kastylijczyków), rządził wspólnie z Al-Ajsarem aż do śmierci tego drugiego w roku 1453, po której sprawował władzę już samodzielnie. Najtrwalszym skutkiem przywrócenia Muhammada IX na tron było umocnienie pozycji Banu as-Sarradż, którzy przeciągnęli na swoją stronę inne rody, w tym Banu Kumasza i Al-Amin. Chociaż późniejsi historycy prawie na pewno wyolbrzymili ich rolę, wydaje się, że to członkowie Banu as-Sarradż kierowali polityką w ostatnim półwieczu panowania Nasrydów i że ich usiłowania i intrygi, które knuli w imię ratowania państwa, w rzeczywistości przyczyniły się do zagłady Al-Andalus.

Do tego momentu stosunki między Grenadyjczykami i ich kastylijskimi sąsiadami ustaliły się na poziomie, który można nazwać gorącym pokojem. Po zajęciu w 1410 roku przez księcia-regenta Ferdynanda z Antequery (Antakary) doszło między nimi do względnie niewielu epizodów formalnie wypowiedzianej wojny. Jedynym wyjątkiem była inwazja na emirat, której w 1431 roku dokonał wszechwładny kastylijski konstabl Álvaro de Luna. Jego celem było odwrócenie uwagi wiecznie niespokojnego kastylijskiego rycerstwa i zmuszenie niechętnej ludności Grenady do zaakceptowania jako władcy Jusufa IV Ibn al-Mawli, wnuka byłego wezyra Atika Ibn al-Mawli. Pod Higueruelą, tuż obok stolicy, stoczono wielką bitwę, podczas której obie strony popisywały się męstwem i brawurą, i chociaż mieszkańcy stolicy zostali zmuszeni do otworzenia bram przed wspieranym przez Kastylijczyków Abenalmao (Jusufem), nie oddali ani piędzi ziemi. W kilku następnych latach Kastylia zdobyła szereg miast przygranicznych, włącznie

z Huéscar, Huelmą, Vélez Blanco i Vélez Rubio, ale również Grenadyjczycy przeprowadzili wiele udanych operacji. W roku 1438 granica się ustabilizowała i oba państwa powróciły do tradycyjnej polityki krótkich, niekiedy zaledwie rocznych, rozejmów.

Dzięki traktatom pokojowym XV stulecie było w przeważającej części raczej erą sporadycznych najazdów na małą skalę niż epoką szeroko zakrojonych podbojów. Niektóre organizowano pod auspicjami króla, ale zwykle dokonywano ich z inicjatywy chrześcijańskich i muzułmańskich panów kresowych czy władz miejskich, czasami z pogwałceniem obowiązujących traktatów. Bywało, że z nadarzających się okazji korzystało pospólstwo – napadało na kupców, brało do niewoli pasterzy i zagarniało ich bydło. Jednak różne państwa zadawały sobie wiele trudu, by ukrócić ten proceder, zwłaszcza te jego odmiany, które mogły zakłócić przepływ towarów, zahamować przepędzanie stad wypasanych po obu stronach granicy, spowodować gwałtowny odwet albo usprawiedliwić unieważnienie traktatu.

Korona kastylijska ustanowiła urzędy „sędziego do spraw zażaleń” i „naczelnego rozjemcy między chrześcijanami i muzułmanami”, których zadaniem było egzekwowanie prawa i rozstrzyganie wspólnie z ich nasrydzkimi odpowiednikami, „sędziami pokoju między królestwami”, sporów dotyczących wymiany transgranicznej. Pograniczni zarządcy, zwani *fieles de rastro* („tropicielami”), ścigali bandytów, rabusiów i innych przestępców. Przez granicę kursowali zawodowi negocjatorzy pośredniczący w przekazywaniu okupów, zwani w języku kastylijskim *alfaqueques* albo *exeas* (od arabskich słów *al-fakkak*, czyli „wybawiciel”, albo *asz-szi’a*, czyli „przewodnik”), z których wielu było muzułmańskimi albo chrześcijańskimi konwertytami, a część żydami. Podobne usługi świadczyli przedstawiciele mercedariuszy i trynitarzy, zakonów powołanych do uwalniania chrześcijan z muzułmańskiej niewoli.

Nie ma najmniejszych wątpliwości, że rozległe ziemie przygraniczne były dla zwykłych chrześcijan i muzułmanów terenami, gdzie panowały przemoc i strach. Fakt ten przyczyniał się po obu stronach do wzrostu świadomości religijnych różnic i poczucia ogólnego konfliktu na tym tle. Tak więc, gdy pospólstwo w państwie Nasrydów domagało się od swych władców, by nie poddawali się zwierzchnictwu chrześcijan albo by wypowiedzieli niewiernym świętą wojnę, nie była to po prostu jakaś motywowana ideologicznie poza, lecz bardzo pragmatyczna reakcja na przygraniczną rzeczywistość. Słabość albo ugodowość emira mogła bowiem zachęcić chrze-

ścijan do najazdów, które dla zwykłych muzułmanów oznaczały śmierć, ruinę gospodarczą albo utratę majątku i rodziny, a dla ich państwa narzucenie ogromnego pariasu, którego ciężar i tak spadał na nich. Podobne obawy żywili mieszkańcy ziem chrześcijańskich. Tam ideę konfliktu chrześcijańsko-muzułmańskiego szerzyły i podtrzymywały obchody świąt religijnych z procesjami i rekonstrukcjami bitw, w których często uczestniczyli ochotniczo albo za opłatą miejscowi mudejarowie, występując też w rolach muzyków, tancerzy i akrobatów. Święta te przetrwały do dzisiaj jako popularne *fiestas de moros y cristianos*.

Paradoksalnie konflikt przygraniczny zaowocował też dużą zażyłością między mieszkającymi tam muzułmanami i chrześcijanami. Granicę stale przekraczali wędrujący tam i z powrotem kupcy, podróżnicy i pasterze trzód. Po obu stronach brano i niekiedy uwalniano jeńców. Zarówno pojmani, jak i ludzie wolni przechodzili na wiarę przeciwników, czasami z własnej woli – z przekonania, a nawet z miłości – a czasami pod przymusem albo z wyrachowania. Z kolei konwertyci służyli za pośredników w rozmowach z byłymi współwyznawcami, a może ich zdradzali, ale nieuchronnie przekształcali wspólnoty wyznaniowe, do których wstępowali, bo wnosili do nich nowe zwyczaje kulturowe. Powszechna była wielojęzyczność. Wielu spośród chrześcijan, którzy spędzili jakiś czas w państwie Nasrydów albo w jego bliskim sąsiedztwie, nauczyło się co najmniej trochę arabskiego (czasami zaledwie odrobinę), w emiracie zaś można było usłyszeć dialekt kastylijski, odmianę języka romańskiego. Nawet wśród zwykłych Kastylijczyków i Andaluzyjczyków rozpowszechniły się wspólne zwyczaje, obyczaje, piosenki i opowieści oraz pragnienia.

W podobnych kierunkach podążały też wyznawane przez nich religie – podczas gdy wśród muzułmanów na półwyspie zakorzeniał się sufizm i ezoteryzm, chrześcijańską Europę ogarniał mistycyzm. W XIII wieku ustalony porządek Kościoła kwestionowali nie tylko heretycy, ale także nowe zakony, jak franciszkanie, których duchowe skłonności bywały zadziwiająco podobne do tendencji sufich. Jednak niekoniecznie musiało to prowadzić do wzajemnej sympatii. Na ziemiach chrześcijańskich przechył w stronę mistycyzmu i apokaliptycznej wizji świata nasilił się w epoce niepokoju i chaosu po uderzeniu czarnej śmierci. Przyczyniło się to do fali napaści na społeczności żydowskie, która w 1391 roku przetoczyła się przez cały półwysep, oraz do pojawienia się wpływowych kaznodziejów w rodzaju Wincentego Ferrera, propagujących agresywną ewangelizację.

Coraz ostrzejszy i coraz bardziej konfrontacyjny ton muzułmańskich i chrześcijańskich ideologów niekoniecznie znajdował odbicie w stosunkach między wiernymi obu religii, zwłaszcza w Kastylii i Grenadzie. W praktyce rzadko zdarzało się, że wojny toczyły wojska jednolicie chrześcijańskie z czysto muzułmańskimi przeciwnikami. Przeważnie rycerze i żołnierze obu wyznań walczyli po każdej ze stron. Gdy w roku 1449 Grenadyjczycy wspólnie z nawarskimi sojusznikami najechali terytorium wokół Cuenki, napotkali na swej drodze siły kastylijskie, w których skład wchodziła „guardia morisca", pułk jazdy złożony głównie z grenadyjskich muzułmanów – byli wśród nich konwertyci, a także bogaci mudejarowie. Rok później Alonso Fajardo „Śmiały", który jako dowódca granicy przez znaczną część kariery wyrządzał poważne szkody wschodnim ziemiom państwa Nasrydów, wezwał na pomoc w walce z Pedrem Fajardo, dowódcą Murcji, który zresztą był jego kuzynem, swych muzułmańskich odpowiedników z Almerí i wezyra Jusufa Ibn as-Sarradża.

W następnym roku sytuacja znowu się zmieniła. Stanąwszy wobec wysłanej przez Muhammada IX wielkiej armii najeźdźczej, Alonso zawarł pokój ze swymi chrześcijańskimi rywalami i w 1452 roku w bitwie pod Alporchones zadał Grenadyjczykom druzgocącą klęskę. Tysiące muzułmańskich jeńców zabrano do Lorki (Lurki), bazy Alonsa. Napływ tylu ludzi sparaliżował miasto i doprowadził do powstania jeńców i miejscowych mudejarów, którzy je przejęli. Fajardo wziął srogi odwet – odbił Lorcę i bezlitośnie wymordował jednych i drugich. Jeśli Alonsa i jemu podobnych można traktować niczym jakiś miernik, to wydaje się, że w okopach średniowiecznej Hiszpanii byli tylko ateiści.

Bez względu na to, czy się przyjaźnili, czy kłócili, chrześcijańscy i muzułmańscy wojownicy na półwyspie wyznawali te same wartości. Gdy chrześcijańscy rycerze organizowali turnieje albo postanawiali rozstrzygnąć spór w drodze pojedynku, często prosili muzułmańskich wojowników, by wystąpili w roli arbitrów, a nawet gospodarzy. Muzułmańscy i chrześcijańscy żołnierze ścierali się ze sobą w *juego de cañas*, nasrydzkich igrzyskach, w których drużyny jeźdźców rzucały w siebie specjalnymi oszczepami. Przybywający w interesach albo na rozmowy rycerze i panowie obu wyznań byli przyjmowani z wielkimi honorami, obdarowywani prezentami – zwłaszcza luksusowymi ubiorami, uprzężą końską i bronią – i fetowani ucztami. Nawet pokonanych traktowano często z szacunkiem. Na przykład po przy-

jęciu kapitulacji wojskowej załogi Zahary w 1407 roku Ferdynand z Antequery pożyczył zwyciężonym muzułmanom konie, na których mogli wyjechać z miasta. Wojownicy spędzali długie okresy na dworach i w pałacach drugiej strony jako zakładnicy, uchodźcy lub najemnicy, zawierając przyjaźnie ponad granicami politycznymi i religijnymi. Dlatego gdy impulsywny Piotr Okrutny zamierzał zgładzić Martína Lópeza, przełożonego walczącego z niewiernymi zakonu Calatrava, by ocalić swego chrześcijańskiego przyjaciela, interweniował Muhammad V.

Kastylia pasowała na rycerzy kilku emirów, w tej liczbie Muhammada II i Jusufa IV, którego Jan II wprowadził do rycerskiego Bractwa Wstęgi (Orden de la Banda). O szacunku, jakim darzono przeciwnika, świadczy naśladowanie go na polu bitwy. Niektórzy andaluzyjscy wojownicy zaczęli używać preferowanych przez chrześcijańskich rycerzy ciężkich zbroi i broni, natomiast wśród kastylijskich arystokratów upowszechniła się w XV wieku moda jeżdżenia *al la jinete* („jak Zanaci”). Henryk IV lubił pokazywać się w brokatowych szatach, siedząc na koniu w maghrebskim siodle z krótkimi strzemionami i trzymając lekką włócznię, jakich używała andaluzyjska jazda.

Ten wspólny etos pogranicznego wojownika najbardziej przejmująco wyrażają *romances fronterizos*, anonimowe ballady śpiewane w całym regionie. Wiele z nich opowiada o naprawdę żyjących ludziach i rzeczywistych wydarzeniach. Jedną z najpopularniejszych była ballada o Abenamárze, fikcyjny dialog między Janem II i Jusufem IV Ibn al-Mawlem podczas bitwy pod Higueruelą. Grenada jest tam spersonifikowana jako piękna kobieta, którą Abenamár pokazał Janowi i którą Jan pragnie posiąść, ale ta odtrąca go, ponieważ należy już do innego:

> Jestem mężatką, królu Don Juanie,
> Jestem mężatką, nie wdową;
> Muzułmanin, który tak mocno
> Mnie trzyma, bardzo mnie kocha [48].

Chociaż śpiewano ją w języku romańskim, wydaje się, że jej autorem był prawdopodobnie muzułmanin z Grenady, który biegle znał tradycje poetyckie obu stron. Z kolei poeci piszący po arabsku przyjmowali kastylijskie wzorce literackie. Żyjący pod koniec XIV wieku w Almeríi teolog Ibn Chatima tworzył poematy według tych wzorców (jak również muwasz-

szahy do „chrześcijańskiego byka” – „Jego miłość mnie ujęła”) [49]. Pół wieku wcześniej jego krajan Ibn Lujun, najlepiej znany jako agronom, pisał rymowane przysłowia i strofy w muwaszszahach, w których używał języka romańskiego.

Naturalnie najwięcej kontaktów z chrześcijanami mieli muzułmanie, którzy mieszkali na ich ziemiach, tam też najszybciej postępowała akulturacja. W XV wieku społeczności mudejarów znajdowały się na całym półwyspie. Na południu Portugalii oraz w północnych Kastylii i Nawarze wciąż stanowili oni znaczną mniejszość zarówno na terenach wiejskich, jak i w miastach i niewiele wskazuje na to, by dochodziło do napięć między nimi a chrześcijanami. Szczególnie dobrze zintegrowani z chrześcijańską większością byli muzułmanie w Nawarze. Wielu z nich pracowało w królewskiej administracji, wielu było specjalistami wojskowymi i służyło nawet w odległej Francji. Również w królestwie Aragonii i w południowej Katalonii przetrwała na wsi duża populacja muzułmanów i było tam niewiele oznak świadczących o skierowanej przeciw ich społecznościom i przedstawicielom chrześcijańskiej agresji, której ofiarami często padali żydzi. Inaczej sprawa przedstawiała się w Walencji i Murcji, na ziemiach stale narażonych na napaści nasrydzkich najeźdźców i korsarzy z Ifrikijji i Maghrebu. Wśród tamtejszych (choć z pewnością nie wszystkich) chrześcijan narastało poczucie, że mudejarowie są nielojalnymi cudzoziemcami, „piątą kolumną” państw islamskich. Podejrzenie to wzmagała rosnąca potęga Osmanów we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego.

Oskarżenia te nie były całkowicie bezpodstawne, bo mudejarowie czasami kolaborowali z muzułmańskimi najeźdźcami. Zarówno w Walencji, jak i kastylijskiej Andaluzji zanikała więź między monarchami i mudejarami, która tradycyjnie była podporą wspólnot muzułmańskich. Teraz z muzułmanami z terenów wiejskich interesy sprzęgły posiadaczy ziemskich, świeckich arystokratów i zakony rycerskie, którzy z tego powodu stali się ich protektorami. W Kastylii postępujące ochłodzenie stosunków pogłębiło jeszcze nałożenie na muzułmanów *servicio* i *medio servicio*, podatków, które miały ni mniej, ni więcej tylko pokryć koszty wojny z muzułmańską Grenadą. Tak więc stosunki muzułmańsko-chrześcijańskie w tych rejonach zaczęły się pogarszać – na sporadyczne akty nielojalności odpowiadano represjami, a te zachęcały do następnych takich aktów, co prowadziło do kolejnych represji, które budziły coraz większy opór, i tak w kółko. W 1455 roku doszło do pierwszego w chrześcijańskich króle-

stwach wybuchu powszechnej przemocy wobec muzułmanów – splądrowano walencką moreirę i pod groźbą śmierci zmuszono wielu muzułmanów do przyjęcia chrztu.

Walencki pogrom zbiegł się w czasie z dalszymi wstrząsami na nasrydzkim dworze. Oszałamiające zwycięstwo odniesione w roku 1452 przez Alonsa Fajardo pod Alporchones zadało cios starzejącemu się Al-Ajsarowi i podkopało reputację czekającego na objęcie po nim tronu Muhammada X El Chiquito. Co więcej, wyznaczający władców Banu as-Sarradż przyglądali się El Chiquitowi podejrzliwie, ponieważ będąc na wygnaniu, spędził on trochę czasu na dworze Jana II, gdzie mógł ulec kastylijskim wpływom.

Tak więc tuż po śmierci Al-Ajsara i wstąpieniu na tron jego zięcia (co stało się na początku 1454 roku) Banu as-Sarradż wysunęli własnego kandydata, Sa’da, pięćdziesięciopięcioletniego wnuka Jusufa II. Sa’d właśnie wysłał swego syna, Abu al-Hasana Alego, na koronację nowego kastylijskiego króla, Henryka IV, który obiecał pomóc ich sprawie, ale zażądał, by Abu al-Hasan Ali pozostał u niego jako „gość”. Gdy zwarły się siły Sa’da i El Chiquita, oportunistyczny Henryk IV najechał i spustoszył pod sztandarem krucjaty przygraniczne tereny Grenady. Do zawarcia z nią pokoju, za który zresztą Sa’d zapłacił znaczną sumę, zmusiła go dopiero kolejna rebelia wzniecona w Murcji przez Alonsa Fajardo. El Chiquito został w 1456 roku wyparty z Grenady i uciekł na południe, do Alpuhary, ale został tam schwytany razem z synami przez Abu al-Hasana Alego, którego uwolniono ze złotej klatki w Kastylii. Zabrano ich do Alhambry i skazano na śmierć.

Zwycięstwo Sa’da nie przyniosło jednak pokoju, bo znajdując się między Henrykiem IV i Banu as-Sarradż niczym między młotem i kowadłem, Sa’d wahał się, czy ulec żądaniom króla Kastylii, czy je odrzucić. Ceną za to, że nie został wasalem kastylijskiego króla, było wznowienie przez tego drugiego w 1462 roku niszczycielskich najazdów. Abu al-Hasan Ali i inni dowódcy wojskowi odparli mężnie napastników, ale zdążyli oni wyrządzić straszne szkody, których kulminacją był upadek Gibraltaru w lipcu tego samego roku. W tym momencie Sa’d postanowił pozbyć się Banu as-Sarradż. Zaprosił ich na ucztę i zamordował wielu członków tego rodu. Śmierć ponieśli między innymi Abu Surrur al-Mufarridż, który sprawował rzeczywistą władzę za plecami emira, i wezyr Jusuf Ibn as-Sarradż. Po nieudanej próbie zastąpienia Sa’da innym nasrydzkim emirem pozostałe ważne postaci rodu zebrały się w swojej bazie w Maladze, skąd ruszyły na północ

szukać schronienia u chrześcijańskich watażków nad Gwadalkiwirem, gdzie nie przestały knuć intryg. Nie musieli długo czekać. Po napaści w 1464 roku Henryka na grenadyjskich Vegów i zmuszeniu przez niego Sa'da do zawarcia kolejnego rozejmu emir został obalony przez własnego syna, Abu al-Hasana Alego, który wszedł w przymierze z Banu as-Sarradż. Tak została przygotowana scena, na której miał się rozegrać ostatni akt upadku dynastii.

Jeśli pałac Alhmabra był płótnem, na którym w piętnastowiecznej nasrydzkiej Grenadzie malowano krwawe intrygi, to emirat Grenady był blejtramem, na który to płótno naciągnięto. Kiedy kastylijscy królowie nie prowadzili otwartej wojny z emirem, robili, co mogli, by go zdestabilizować i sprowadzić do roli wasala. Na szczęście dla Nasrydów Kastylia miała własne problemy, z którymi musiała się uporać. Wiek XV zaczął się dla niej pomyślnie – zdolny Henryk III poskromił szlachtę, zastraszył rywali z półwyspu, napadł na Maroko i przygotowywał ofensywę na Grenadę. Niestety był kiepskiego zdrowia i kiedy w 1406 roku umarł w wieku dwudziestu siedmiu lat, pozostawił jako swego dziedzica rocznego syna. Infant Jan II przeszedł pod kuratelę matki, Angielki, Katarzyny Lancaster, i wuja Ferdynanda, regenta. Opiekunowie wzajemnie się nienawidzili i podzielili królestwo między siebie, przy czym Ferdynand przejął kontrolę nad południem, a Katarzyna nad północą kraju. Muhammad VII zareagował na podział Kastylii przejściem do ataku, co przysporzyło mu popularności w ojczyźnie, ale naraziło na gniew regenta.

W 1407 roku Ferdynand odpowiedział zbrojnie i dzięki wykorzystaniu niszczycielskiej siły armat zajął pograniczne miasto Zaharę, tylko po to, by w 1409 bezsilnie patrzeć, jak wróg je odbiera i masakruje jego garnizon. Ale już w następnym roku wziął odwet na Nasrydach i przypieczętował swoją reputację zdobyciem starożytnej, ufortyfikowanej Antequery, leżącej zaledwie dziewięćdziesiąt kilometrów na zachód od Grenady i niespełna pięćdziesiąt na północ od Malagi. Dzięki temu zapanował nie tylko nad tym miastem, ale także nad jego żyznym wiejskim zapleczem, osłabiając gospodarkę emiratu, przerywając połączenia między stolicą a głównym portem i wbijając klin w serce państwa Nasrydów. Ta chrześcijańska baza zagrażała nie tylko stolicy, ale i pomyślności całego państwa, a siły kastylijskie zaczęły dokonywać na nie napaści, stosując metodę spalonej ziemi, która

miała doprowadzić do zniszczenia zbiorów i infrastruktury, jeszcze bardziej nadwątlić bogactwo Grenady i osłabić wolę jej ludności.

Oblężenie było długie i wyczerpujące, a negocjacje żmudne. Ferdynand napierał, by Grenada wznowiła płacenie trybutu, którego nie ściągano od roku 1370, ale Jusuf III nie mógł pójść na to ustępstwo bez utraty poparcia poddanych i wystawienia się na niebezpieczeństwo utraty władzy. Ostatecznie Ferdynand zatrzymał Zaharę i wycofał się z terytorium Nasrydów, zabierając ze sobą stu jeńców uwolnionych przez emira (który specjalnie podkreślił, że jest to dar od niego, nie okup). Potem wydawało się, że fortuna uśmiechnęła się do Nasrydów. W 1410 roku, wraz z bezpotomną śmiercią Marcina I, wymarła katalońska dynastia, która rządziła królestwem Aragonii od jego utworzenia w XII wieku. Pojawiła się grupa pretendentów do tronu, ale żaden z nich nie był wystarczająco silny, by go objąć. Po dwóch latach zamętu w aragońskim Caspe zebrała się rada biskupów, wielmożów i rajców miejskich i ogłosiła nowym królem Aragonii regenta Ferdynanda, „tego z Antequery".

Po wyjeździe Ferdynanda do Barcelony sytuacja polityczna w Kastylii stała się lustrzanym odbiciem tej, która panowała w Grenadzie – polem walki członków rodziny królewskiej oraz ambitnych i łapczywych dworzan. Ferdynand z Antequery, nowy król aragoński, podsycał te niepokoje, zachęcając swoje dzieci, które miały posiadłości w Kastylii, do buntów przeciw bezwolnemu Janowi, pozostającemu pod urokiem swego stale knującego intrygi konstabla, Álvara de Luna. Álvaro był zręcznym manipulantem – bezwzględnie eliminując swych rywali, stał się jedynym powiernikiem króla i rzeczywistym władcą kryjącym się za jego plecami. Kierując uległym królem, gromadził niezmierzone bogactwa i zyskiwał coraz większy wpływ, aż w roku 1453 trafił na godnego siebie przeciwnika w osobie drugiej żony Jana, Izabeli Portugalskiej, która poleciła go uwięzić pod zarzutem zdrady i w sfingowanym procesie skazać na śmierć.

Jan zmarł w następnym roku i korona Kastylii przeszła na jego syna, Henryka IV. Obejmując tron w wieku dwudziestu dziewięciu lat, Henryk nie był chłopcem, ale nie uznawano go za prawdziwego mężczyznę. Wykpiwany powszechnie przez podległą mu formalnie szlachtę, został publicznie upokorzony zarzutem impotencji. Gdy jego żona powiła córkę, infantkę Joannę, jego liczni wrogowie nazwali księżniczkę La Beltraneja, rozgłaszając wszem i wobec, że jest ona owocem cudzołożnego związku królowej

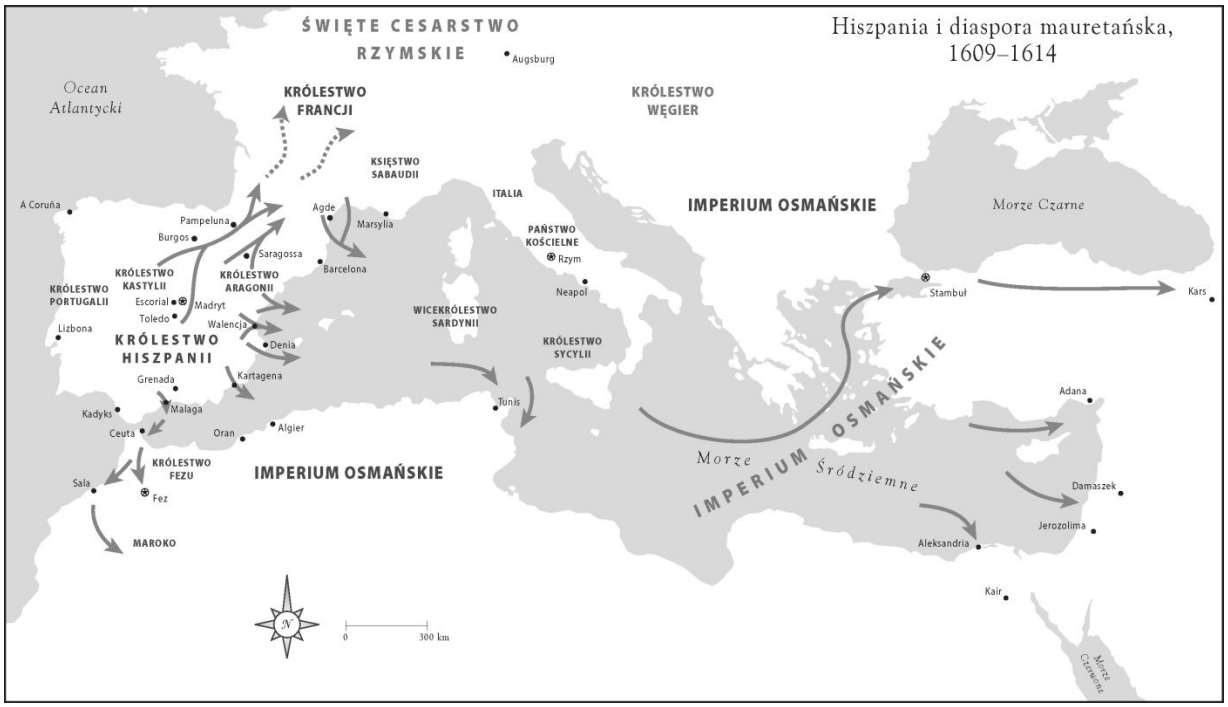
z faworytem króla, dworzaninem Beltŕanem de la Cueva, którego uważali za parweniusza i zagrożenie dla realizacji własnych ambicji.

Taki obrót wydarzeń miał poważne konsekwencje dla Kastylii, Aragonii i Grenady. Joanna była jedynym dzieckiem Henryka, więc zbuntowana szlachta wzniosła sztandar przyrodniego brata króla, Alfonsa, przedstawiając go jako prawowitego następcę tronu. Uzyskała wsparcie syna Ferdynanda z Antequery, Jana, który nie tylko panował w Nawarze, ale w 1458 roku, po śmierci swego brata Alfonsa Wielkodusznego, odziedziczył królestwo Aragonii. Na następnych szesnaście lat Kastylia pogrążyła się w wojnie domowej, którą podsycał, jak mógł, Jan II aragoński. Śmierć młodego, zbuntowanego Alfonsa w 1468 roku nie przyniosła żadnego rozwiązania – w testamencie uczynił on następczynią swoją siostrę Izabelę, co zaakceptowała kastylijska szlachta. Jednak wbrew woli zarówno Henryka, jak i swych zwolenników, Izabela wzięła w 1469 roku ślub z synem Jana II, Ferdynandem (Ferranem). Pięć lat później Henryk zmarł i gdy w styczniu 1475 roku Izabela została ogłoszona królową Kastylii, siedemnastoletni Ferdynand był u jej boku.

Koronowany w poprzednim roku na króla Sycylii młody małżonek Izabeli okazał się urodzonym geniuszem, obdarzonym instynktem politycznym i talentem wojskowym, dzięki którym zdobył pochwałę Niccolò Machiavellego. W słynnym traktacie o realnej polityce, *Księciu* napisanym w 1513 roku, Machiavelli przedstawił go jako idealnego „renesansowego króla”. Kluczowy okazał się rok 1479. Izabela była już królową, a Ferdynand odziedziczył po śmierci Jana II królestwo Aragonii, w skład którego, oprócz samej Aragonii, wchodziły Katalonia, Walencja, Sardynia i Majorka. W tym momencie los Grenady był już przypieczętowany. Małżeństwo Ferdynanda i Izabeli, młodych i zdolnych władców, zjednoczonych jeśli nie temperamentem, to wspólnotą celu, położyło kres rywalizacji między Aragonią i Kastylią, którą zarówno kastylijska szlachta, jak i nasrydzcy emirowie wykorzystywali przez poprzednie dwa stulecia. Grenada była teraz naprawdę zdana tylko na siebie.

CZĘŚĆ VI

RESZTKI, 1482–1614



28

Ostatnie westchnienie

Gdyby stronnicy Abu al-Hasana Alego albo Muleja Hacéna, jak zwali go kastylijscy kronikarze, mieli nadzieję, że dostaną prężnego emira, który zaniesie żagiew wojny na ziemie chrześcijańskie, nie byliby zawiedzeni. Ale panowanie Abu al-Hasana komplikowały te same czynniki, które utrudniały życie jego poprzednikom – niekończące się intrygi w pałacu i wśród elit oraz nieustająca konieczność płacenia albo kosztów wojny, albo haraczu Kastylii, której siły zabrały się do niszczenia struktury emiratu. Abu al-Hasan musiał też stawić czoło członkom własnej rodziny – bratu, Muhammadowi Ibn Sa'dowi, i jego synowi, Abu Abd Allahowi Muhammadowi (zwanemu przez chrześcijan Boabdilem). Trwała też rywalizacja w chassie, w której dwa stronnictwa, jedno pod przewodem Banu as-Sarradż, drugie Banu Mawl, dążyły oportunistycznie do realizacji swoich celów. Chociaż małżeństwo Ferdynanda i Izabeli położyło kres rywalizacji Aragonii z Kastylią, oboje władcy byli uwikłani w konflikty z sąsiednimi państwami, a podległa im szlachta pozostawała podzielona i skupiała się raczej na wzajemnych walkach niż na podboju ziem muzułmańskich.

Zaledwie Abu al-Hasan zasiadł na tronie, a było to w roku 1464, w Maladze zbuntował się jego brat, Muhammad Ibn Sa'd. Uzyskał on wsparcie ze strony Banu as-Sarradż, którzy ustanowili tam teraz swoją bazę, a już wcześniej opuścili Abu al-Hasana, odpłacając mu za to, że mianował wezyrem Abu al-Kasima Ibn Bannigasza, syna ich konkurenta Ridwana. Po stłumieniu tego powstania, wykorzystując otwartą wojnę, która wybuchła w Sewilli między dwoma czołowymi wielmożami, hrabią Cabry i Rodrigiem Poncem de León, Abu al-Hasan zaczął najeżdżać na Kastylię. Walki trwały, każda strona odniosła szereg zwycięstw, podpisano też kilka porozumień pokojowych, w tym jedno, w 1475 roku, na mocy którego zawarto pięcioletni rozejm. Tymczasem po obu stronach granicy kontynuowano najazdy, niszczono zbiory, zagarniano bydło i brano jeńców. W tym momencie Ferdynand przyjął strategię, która polegała na napuszcza-

niu członków grenadyjskiej rodziny panującej nawzajem na siebie. W 1474 roku rozpoczął tajne negocjacje z namiestnikiem Almerí, Abu Salimem Ibn Nadżdżarem, synem Jusufa IV, któremu zaoferował protektorat na wschodzie, jeśli się zbuntuje.

Gdy tylko wygasł traktat z roku 1475, Abu al-Hasan ruszył do ataku i ku radości swych poddanych w 1481 odzyskał Zaharę. Ale Ferdynand zachował inicjatywę i wysłał Poncego de León, który napadł znienacka na leżące między Malagą i stolicą emiratu warowne miasto Alhamę. Chrześcijanie przedarli się przez mury i zaskoczyli mieszkańców, którzy podjęli desperacką walkę, mimo że wokół padali jak muchy członkowie ich rodzin. Ostatni obrońcy schronili się w meczecie, ale po jego podpaleniu wybiegli i zostali zabici albo wzięci do niewoli. Kiedy cztery dni później przybyły z odsieczą potężne oddziały emira, zobaczyły tylko psy rozszarpujące ciała poległych, których stosy leżały pod murami. Pomimo ciężkich strat Grenadyjczycy wielokrotnie szturmowali miasto, ale pojawienie się chrześcijańskich posiłków i wiadomość, że Ferdynand szykuje się do ataku na położoną na wschodzie Loję, zmusiły ich do odwrotu. Tam Abu al-Hasanowi powiodło się lepiej. Dokonał wielu dywersyjnych najazdów na południowo-zachodnie kresy królestwa Aragonii, dzięki czemu odparł jego wojsko i zdobył znaczne łupy.

Wykorzystując to, że Abu al-Hasan jest zajęty walką z wrogiem, jego synowie uciekli z Grenady do Guadix, gdzie najstarszy z nich, Boabdil, wystąpił przeciw ojcu i ogłosił się przy poparciu Banu as-Sarradż emirem. Podobno zrobił to za namową matki, A’iszy (albo Fatimy – historycy nie są w tej kwestii zgodni), córki Muhammada IX. Jakiś czas wcześniej w haremie władcy pojawiła się młoda niewolnica szlachetnego rodu, Izabela de Solís. Przeszedłszy na islam, przyjęła imię Turaja, przyciągnęła wzrok Abu al-Hasana i wkrótce została jego faworytą, a potem żoną. Zajęła w jego sercu miejsce A’iszy i jej dzieci. Nie wiadomo, czy odtrącenie przygnębiło A’iszę, ale to, że Turaja urodziła Abu al-Hasanowi dwóch synów, wystawiło A’iszę i jej dzieci na śmiertelne niebezpieczeństwo. Pałac stał się dla nich więzieniem, a po ucieczce z niego nie mieli innego wyjścia, niż się zbuntować. Późniejsi historycy, pod wpływem współczesnych emirowi twierdzeń, że w 1478 roku przeszedł on załamanie nerwowe, a potem oddał się rozkoszom zmysłowym, nadali temu wydarzeniu romantyczną otoczkę, ale przeczą temu jego osiągnięcia militarne. Były one znaczne, mimo że jest oczy-

wiste, iż cierpiał na jakąś chorobę zwyrodnieniową, która upośledziła jego wzrok i inne zdolności.

W 1483 roku Abu al-Hasan, wspomagany przez brata, Muhammada Ibn Sa'da, urządził zasadzkę na duży oddział kastylijskich łupieżców, który spustoszył obszar na północ od Malagi. Część z nich zginęła, a reszta dostała się do niewoli. Boabdil, który też pragnął okryć się chwałą, wyruszył na chrześcijańską Lucenę, ale zdradzony przez Grenadyjczyka, który ostrzegł jej mieszkańców, stracił element zaskoczenia i poniósł druzgocącą klęskę. W bitwie zginęło kilku dowódców jego wojsk, a on sam został pojmany. Abu al-Hasan znowu został jedynym władcą emiratu, ale ponieważ Ferdynand nadal niszczył kraj, wielu jego poddanych było coraz bardziej wyczerpanych.

Ferdynand przez pewien czas odmawiał schwytanemu Boabdilowi posłuchania, w końcu jednak zgodził się go uwolnić w zamian za wielki haracz oraz przyrzeczenie, że co roku młody emir będzie wypuszczał siedmiuset chrześcijańskich jeńców i złoży mu oficjalnie hołd lenny. Boabdil wrócił do Guadix, ale musiał zostawić jako zakładników swego syna i dziedzica Ahmada, brata Jusufa i dzieci członków najważniejszych rodów. Nie wyrzekł się roszczeń do tronu, lecz gdy do głównych grenadyjskich kadich dotarła wieść o tym, że został wasalem Ferdynanda i musiał w pokorze uklęknąć przed nim i ucałować jego rękę, wydali fatwę, w której uznali go za niezdolnego do rządzenia.

Tymczasem Ferdynand nadal napierał. W 1483 roku odebrał Zaharę, a w 1484 jego armia otoczyła Rondę. Niezdobyte niegdyś miasto już po dwóch tygodniach uległo kastylijskim armatom. Ferdynand dał miejskim osobistościom wybór – mogli wyemigrować do muzułmańskiej Afryki Północnej albo przejść z honorami w stan spoczynku na jego ziemiach. Miejscowy dowódca, ostatni z czcigodnych Banu al-Hakim, przyjął tę drugą ofertę i osiadł w Sewilli. Ferdynand stosował więc tę samą strategię co jego poprzednicy, Jakub I, a przed nim Alfons I aragoński. Kooptował albo usuwał muzułmańską elitę, a potem negocjował z pozbawionymi przywódców i bezbronnymi mieszkańcami miast i wiosek warunki ich kapitulacji, obiecując w zamian za poddanie się poszanowanie ich praw i tradycji oraz ochronę jako mudejarów. I tak w jego ręce dostała się zachodnia część emiratu. Kontynuując niszczycielskie najazdy, w 1486 roku szybko zajął Loję i inne większe miasta Vegi, czym pozbawił Grenadę żywnościowego zaple-

cza, a swoje wojska przywiódł niemal pod jej bramy. Potem przyczaił się i zbierał siły do ostatecznej bitwy.

Oszałamiające zwycięstwa zawdzięczał Ferdynand dwóm czynnikom: jedności, którą wymusił na szlacheckich rodach pogranicza, i skutecznemu wykorzystaniu zdobyczy nowej techniki, która zmieniała reguły gry – armat. Od czasu użycia ich po raz pierwszy przez Grenadyjczyków w poprzednim stuleciu produkcja i sposób używania ciężkiej artylerii zostały tak udoskonalone, że zwiastowało to koniec Al-Andalus. Wcześniej Grenada miała pewną przewagę taktyczną, która utrudniała jej podbój. Zwarty obszar emiratu umożliwiał bowiem władcom przemieszczenie w krótkim czasie sił bez nadmiernego rozciągania linii zaopatrzenia i łączności. W miastach można było zgromadzić kilkuletnie zapasy żywności, by przetrwać oblężenie, a ich grube i wysokie mury mogły się oprzeć niemal każdemu szturmowi przypuszczanemu przez jazdę i piechotę. Skryte bezpiecznie za nimi ogromne balisty, obsługiwane przez liczne załogi, raziły napastników i siały wśród nich śmierć. Teraz odeszło to w przeszłość. Wielkie bombardy Ferdynanda, niektóre tak ciężkie, że do ich ciągnięcia potrzeba było setek żołnierzy, obsługiwane przez znakomitych francuskich i italskich kanonierów, mogły zrobić wyłom w każdym murze bez względu na jego grubość, a im był wyższy, tym lepszy stanowił cel. To, co było nie do zdobycia, stało się nagle nie do obrony.

Prowadzenie wojny tego rodzaju było możliwe dzięki bezprecedensowym dochodom, jakie czerpali Ferdynand i Izabela jako władcy większości półwyspu i części Italii. Dawało im to ogromną przewagę finansową, o której utrzymanie troszczyli się ich bankierzy i poborcy podatków, zwłaszcza żydowscy dworzanie Abraham Senior i Izaak Abravanel. W dodatku papieże Sykstus IV i Innocenty VIII wydali w latach 1479–1491 szereg bulli wzywających do krucjaty, które pozwoliły Królom Katolickim (taki tytuł nadał Ferdynandowi i Izabeli w 1496 roku papież Aleksander) przejąć kościelne podatki i majątki na potrzeby wojny. Uzupełniały to pieniądze z pariasu, *servicio* i *medio servicio* oraz łupy zdobyte podczas najazdów. Oczywiste bogactwo i potęga oraz wspólnota celów Ferdynanda i Izabeli zniechęcały też szlachtę do stwarzania im kłopotów i przyciągały ją do współpracy dla większej sprawy. Natomiast zasoby i ludność Grenady się zmniejszały, jej potencjalni sojusznicy z Afryki Północnej bali się Królów Katolickich, a chrześcijańska blokada cieśniny uniemożliwiająca napływ

ochotników i materiałów sprawiała, że ciekł stamtąd tylko wąski ich strumyczek.

Przez ten czas Muhammad Ibn Sa’d nadal walczył w imieniu swego niedomagającego brata, Abu al-Hasana. W 1485 roku odebrał Boabdilowi Almerię i przeprowadzał w miarę swoich sił kontrataki na Ferdynanda, zyskując podziw tych, którzy byli zdeterminowani, by stawić opór inwazji chrześcijan. Ośmielony tym i wspierany przez Ibn Bannigasza Muhammad zdetronizował brata i zajął jego miejsce jako Al-Zaghal („śmiały”). Gdy jego terytorium skurczyło się na wschodzie, Boabdil zwrócił się po pomoc do chrześcijańskiej Murcji i zaapelował do tych mieszkańców Grenady, którzy chcieli teraz pokoju za wszelką cenę, by wytrwali przy nim. W państwie panowało wielkie napięcie i w 1486 roku w samej stolicy wybuchły walki między zwolennikami jego i Al-Zaghala. W końcu przewagę zdobyli stronnicy tego drugiego i Boabdil niechętnie zgodził się uznać swego stryja za władcę. Krótko potem Ferdynand i Izabela przyrzekli Boabdilowi, że pogodzą się z jego rządami nad wschodnią częścią emiratu, jeśli będzie je sprawował w ich imieniu. Podniesiony na duchu, wrócił do Grenady i w kwietniu 1487 roku, po kilku tygodniach walk, przejął ją i zgładził najważniejszych zwolenników stryja.

Tymczasem siły Ferdynanda skierowały się na południe i zajęły leżącą na wybrzeżu Velez-Malagę (Balisz). Dowodzeni przez Ibn Bannigasza obrońcy dzielnie walczyli, ale w końcu się poddali. Ferdynand pozwolił mieszkańcom ewakuować się z miasta z dobytkiem i udać albo do Afryki Północnej, albo w jakieś inne miejsce w emiracie. W tym momencie Malaga została sama i wiosną 1487 roku aragoński król rozmieścił swoje siły wokół drugiego co do wielkości miasta emiratu. Podczas gdy Boabdil biernie się temu przyglądał, zdecydowani walczyć do ostatniego człowieka obrońcy przetrzymali trzy i pół miesiąca pod ogniem armat i w głodzie, przeprowadzając śmiałe kontrataki. W pewnym momencie jednemu z nich, który podał się za kolaboranta, nieomal udało się zamordować Ferdynanda w jego namiocie. W końcu jednak miasto zdradził jego prominentny obywatel, Ali Dordux, którego Izabela i Ferdynand nagrodzili zwierzchnictwem nad mudejarskimi społecznościami Malagi i Rondy oraz ich okolic. Bez względu na motywy, którymi się kierował, Dordux wytrwał w swojej wierze, nie wyparł się islamu i nawet wydziedziczył jednego z synów, który to zrobił. Resztę przymierających głodem i przygnębionych mieszkańców zabito albo wzięto do niewoli. Większość z dziesięciu tysięcy, które ocalały,

stanowiły kobiety. Dziesiątki wysłano w darze papieżowi i na dwory różnych władców europejskich. Okrucieństwa, których zwycięzcy dopuścili się w Maladze, miały być przekazem dla pozostałej ludności emiratu – napełnić ich serca strachem i skłonić przywódców do ucieczki.

I taki właśnie odniosły skutek. Al-Zaghal, otoczony po utracie Malagi w Almeríi, przeszedł w 1488 roku do ataku, zajął liczne miasta we włościach Boabdila i przy wschodniej granicy. Ferdynand odpowiedział oblężeniem Bazy, kluczowego miasta na wschodzie, które całkowicie otoczył szańcami i bastionami. Przerwanie tego oblężenia przez siły Al-Zaghala było absolutnie niemożliwe, więc dowódca miasta, Jahja an-Nadżdżar (syn Abu Selima), być może bojąc się, że podzieli ono los Malagi, albo w trosce o własne życie, potajemnie wynegocjował kapitulację. W ten sposób ocalił życie mieszkańcom, którym pozwolono bezpiecznie wyjść z dobytkiem, nie zostawiając za sobą „niczego oprócz dachów” [50]. Sam Jahja przeszedł na chrześcijaństwo, przyjął nazwisko Pedro de Granada Venegas, które przed konwersją na islam nosił ojciec jego żony, Cetti Marjam, i przywłaszczył sobie należny mu z tytułu rzekomo chrześcijańskiego pochodzenia status szlachcica. Jeśli miał jakieś wyrzuty sumienia, to złagodziły je pieniądze od nowego pana i ziemie, które mu nadano.

W tym momencie Al-Zaghal porzucił wszelką nadzieję i oddał Kastylii Almeríę i Guadix w zamian za dużą sumę oraz panowanie nad małym księstwem w Alpuharze, ze stolicą w Andarax. Miało to być państwo czysto muzułmańskie, a Al-Zaghal mógł utrzymywać własną armię (dopóki nie sprawiałby kłopotów). Początkowo – albo dlatego, że był zrezygnowany, albo na przekór swemu bratankowi Boabdilowi – posłusznie przyłączył się wraz z dowódcami swoich wojsk do sił nowych panów i pomógł im w pacyfikacji Al-Andalus, ale wkrótce stracił do tego serce, sprzedał ziemie i wsiadł na statek płynący do Maghrebu.

Boabdila ruszyło sumienie i porwany determinacją swych poddanych uderzył w roku 1490 na Królów Katolickich. Zrobił to jednak zbyt małymi siłami i o wiele za późno; jedyną konsekwencją tego kroku było zaciśnięcie pętli wokół stolicy. Ferdynand i Izabela mogli teraz nazwać go buntownikiem i tak też zrobili. Kiedy w 1502 roku mamelucki sułtan Al-Aszraf zapowiedział, że w odwecie za podbój Grenady zastosuje represje wobec wschodnich chrześcijan, kastylijski emisariusz zapewnił go, że Ferdynand i Izabela nie zajęli jej z powodów religijnych, lecz po to, by ukarać zbuntowanego wasala, Boabdila, do czego mieli prawo. (Kilka lat wcześniej

Nasrydzi wysłali do Kairu posła, by poprosił poprzednika Al-Aszrafa, Kajtbaja, o pomoc dla Grenady, ale ich błagania były daremne). Chociaż sułtan nie mógł udzielić Boabdilowi bezpośredniego wsparcia, zagroził, że zniszczy Bazylikę Grobu Świętego. Zaalarmowało to papieża, który napisał do Ferdynanda list z błaganiem, by zostawił Grenadę w spokoju, ale aragoński król odpowiedział, że ma prawo wyrzucić obcych ze swojej ziemi i że tych, którzy pragną zostać, potraktuje wspaniałomyślnie i jako ich pan zapewni im ochronę.

W 1490 roku Ferdynand i Izabela zaczęli pod murami Grenady zakładać potężny obóz, Santa Fe, praktycznie miasto samo w sobie. Nie było wątpliwości, jak zakończy się ta wojna, więc napływały tam dziesiątki chrześcijańskich poszukiwaczy sławy, zachęconych gwarancją zwycięstwa i moralnym usprawiedliwieniem, którego dostarczała bulla ogłaszająca krucjatę. Pogodzeni ze swym losem mieszkańcy Grenady powołali komitet składający się z Abu al-Kasima Ibn Bannigasza i dwóch szanowanych fakihów, który miał wynegocjować jak najlepsze warunki kapitulacji. Ale, o czym nikt nie wiedział, Boabdil też zaczął potajemnie prowadzić negocjacje, by uzyskać jak najkorzystniejszy dla siebie wynik.

W listopadzie 1491 roku podpisano oficjalnie akt kapitulacji i poczyniono przygotowania do przekazania kontroli nad miastem. Jednak Boabdil, chcąc mieć pewność, że wszystko odbędzie się bez zakłóceń, przesunął datę i 1 stycznia 1492 roku podczas starannie wyreżyserowanej ceremonii wręczył Ferdynandowi i Izabeli klucze do Alhambry. Następnego dnia para królewska wkroczyła tryumfalnie do miasta. Zostało ustanowione nowe, chrześcijańskie królestwo Grenady, a Al-Andalus stała się tylko wspomnieniem.

Bez względu na to, jakie symboliczne czy ideologiczne znaczenie miał ten podbój, Ferdynand był trzeźwym pragmatykiem. Teraz, gdy Grenada należała do niego, chciał, by pozostała motorem gospodarki. I tak się stało – dochody, których dostarczało nowe królestwo skarbowi Kastylii, były o wiele większe od dochodów z reszty terytoriów Korony. Z tego powodu *Capitulaciones de Granada* zapewniały pokonanym niezwykle korzystne warunki. Miały one zachęcić warstwy produktywne do pozostania, więc król zapewniał w nich, że nie będzie stosował wobec mieszkańców żadnych represji, że nie będzie się na nich wywierać nacisku, by przeszli na chrześcijaństwo, i że nadal będzie obowiązywało ich prawo islamskie. Ale jednocześnie zachęcał do przyjęcia chrztu albo do emigracji wyższe warstwy,

potencjalne źródło kłopotów. Respektując ich prawo własności sprzed podboju, dawał im możliwość zintegrowania się z kastylijską elitą albo sprzedaży majątków w celu uzyskania pieniędzy na wyjazd. Elchowie, chrześcijanie, którzy po dostaniu się do niewoli przyjęli islam, mogli bezkarnie pozostać muzułmanami albo powrócić do dawnego wyznania.

Wyjechał też sam Boabdil, niewątpliwie z ciężkim sercem, ale raczej nie szlochając i nie znosząc potulnie połajanek matki besztającej go za brak męskości, jak wyobrażał to sobie Washington Irving. Ostatni emir Grenady przyjął zasadniczo taką samą ofertę, na jaką przystał, a później odrzucił jego stryj Al-Zaghal – marionetkowe księstewko w Alpuharze. Ale i jego wkrótce znużyło udawanie władcy; przeprawił się z rodziną i dobytkiem przez morze do Maroka i spędził ostatnie lata życia we względnym luksusie w Fezie, gdzie w 1533/1534 roku zmarł.

Wielu posiadaczy ziemskich gotowych było pójść za przykładem Jahji an-Nadżdżara i przejść na chrześcijaństwo, by zająć miejsce wśród andaluzyjskiej arystokracji. Bliskie więzi ukształtowane w ciągu dwustu lat konfliktów i współpracy posłużyły jako most przerzucony nad religijną przepaścią rozdzielającą rody wojskowej arystokracji dwóch królestw. Szlachectwo jest szlachectwem, kwestią przynależności stanowej. Pierwszą z tych, którzy z tego skorzystali, była ulubiona nałożnica i żona Abu al-Hasana, Turaja. Mimo że powróciła do swego chrześcijańskiego nazwiska Izabela de Solís, nadal dumnie stylizowała się na „królową Grenady” i przeniosła się do Sewilli, gdzie procesowała się o odzyskanie wielu posiadłości, które dostała od męża, ale które zostały skonfiskowane podczas podboju. Zyskała sobie sympatię samej Izabeli Katolickiej i wżeniła swoich dwóch synów, Sa’da i Nasra, którzy otrzymali na chrzcie imiona Pedro i Juan de Granada, w szacowne chrześcijańskie rody.

O dziwo, została też duża część elity religijnej, której dano możliwość objęcia najwyższych stanowisk we władzach i administracji dużej społeczności mudejarów w nowym królestwie. Dzięki tym stanowiskom i kontroli nad darowiznami na rzecz wiary oraz nad majątkiem gmin muzułmańskich ci alfakowie, jak ich zwano, stali się bogatą i wpływową wyższą warstwą urzędników królestwa i pomogli w gładkim przejściu swoich społeczności pod panowanie chrześcijańskie.

Tymczasem zwykli muzułmańscy mieszkańcy stolicy znaleźli się pod podwójną władzą dowódcy wojskowego, Iñiga Lópeza de Mendoza, i spowiednika króla, arcybiskupa Hernanda de Talavera. Ten drugi, potomek

żydowskich przechrztów, zwany czule, choć ironicznie, El Santo Faquí („świętym fakihem”), zjednywał sobie podopiecznych łagodnym podejściem do nawracania, okazywaniem sympatii i zainteresowania niereligijnymi aspektami kultury arabsko-muzułmańskiej oraz skrupulatnym przestrzeganiem warunków kapitulacji. Mimo to w królestwie Grenady wkrótce zaczęły narastać napięcia. Królowie Katoliccy nałożyli na mudejarów, obciążonych już dużymi podatkami z epoki Nasrydów, dodatkową, rujnującą daninę. Pozbawieni skrupułów kolonialni administratorzy arbitralnie konfiskowali majątki muzułmanów i wnosili przeciw nim fałszywe oskarżenia. Pojawiały się też coraz większe tarcia między muzułmańską większością i traktującymi ją wyniośle chrześcijańskimi osadnikami, napływającymi do bogatych miast, takich jak Grenada, które i tak były już przeludnione z powodu fali niezadowolonych z nowych rządów uchodźców i stanowiły prawdziwe beczki prochu.

W 1497 roku rozgorzał w stolicy krótkotrwały bunt, a w grudniu 1499 wybuchło tam powstanie w pełnej skali. Sprowokował je Francisco Jiménez Cisneros, który zastąpił Talaverę w roli spowiednika króla i był arcybiskupem Toledo, jednym z najwyższych kastylijskich dostojników kościelnych. Cisneros był pod każdym względem przeciwieństwem swego poprzednika – bezwzględny i bezkompromisowy, nie wahał się stosować okrutnej przemocy i terroru w imię tego, co uważał za wyższe dobro. Przybył do Grenady wraz z inkwizycją w roku 1499 i natychmiast zaczął gnębić muzułmanów, otwarcie gwałcąc *Capitulaciones*. Prześladował elchów, więził i torturował przywódców mudejarów, by zmusić ich do zmiany wiary, wydawał rozporządzenia, które dyskryminowały ich ekonomicznie, wprowadził segregację muzułmanów i chrześcijan i wypowiedział wojnę arabsko-muzułmańskim zwyczajom rodowitych mieszkańców. Skonfiskował wszystkie książki napisane po arabsku i kazał je publicznie spalić. To ten płomień wzniecił pożogę rebelii.

Talavera szybko załagodził sytuację, obiecując amnestię wszystkim buntownikom, którzy przejdą na chrześcijaństwo. Posłuchało go około pięćdziesięciu tysięcy rebeliantów. Jednak poszarpało to społeczną tkankę miasta, bo członkowie rodzin i sąsiedzi stali się apostatami, meczety przemieniono w kościoły, a świeżo nawróceni muzułmanie natychmiast zaczęli się domagać pełni praw przysługujących im jako chrześcijanom. W każdym razie rewolta rozprzestrzeniła się na wieś, najpierw na Alpuharę, a w roku 1500 na większe miasta królestwa, w tym na Rondę, Malagę i Almerí̧e.

Buntownikom przewodził mudejar Ibrahim Ibn Umajja („Abrahem aben Humeya”). Zebrawszy się pod sztandarem kalifatu, zaatakowali chrześcijańskich urzędników, osadników i kler. Siły Ferdynanda odpowiedziały z taką samą brutalnością, celowo masakrując mężczyzn, kobiety i dzieci, by złamać wolę powstańców. Ale stała się jeszcze poważniejsza szkoda – bunt dostarczył monarchii prawnego pretekstu dla uchylenia *Capitulaciones* i całkowitej delegalizacji islamu.

Zdesperowani przywódcy mudejarów słali błagalne listy do osmańskiego sułtana Bajazyda II, ale nie odnosiły one żadnego skutku. Nie tylko nie zapewniły im pomocy, ale istnienie poselstwa potwierdziło obawy chrześcijan, że mudejarowie są zdrajcami. W 1501 roku bunt został stłumiony, a królestwo objęto kwarantanną – nie mógł do niego przyjechać ani wyjechać stamtąd żaden muzułmanin. Mudejarom dano taki sam wybór, jak dziewięć lat wcześniej kastylijskim i aragońskim żydom: przyjęcie chrztu albo wygnanie. Większość, która nie mogła sobie pozwolić na wyjazd, nawet jeśli chciała, poszła niechętnie do chrzcielnicy.

Kastylijskie władze kościelne doskonale zdawały sobie sprawę z kłopotów, których może przysporzyć przymusowa chrystianizacja, zwłaszcza gdyby konwertyci nadal mieli kontakty z byłymi współwyznawcami. Właśnie to stało się w poprzednim stuleciu sednem „problemu żydowskiego”. Stała obecność żydowskich gmin dawała przechrztom dostęp do dawnej wiary i rytuałów, a ci, którzy się nie przechrzcili, starali się ich nakłonić do powrotu na łono wyznania mojżeszowego. Z tego powodu Izabela i Ferdynand w 1478 roku poprosili papieża o zgodę na utworzenie inkwizycji, instytucji, która nie miała żadnych uprawnień do zajmowania się niechrześcijanami, za to powołana była do wykrywania „kryptojudaizmu”, czyli przechrzczonych żydów, którzy potajemnie praktykowali dawną wiarę. Ale inkwizycja nie podołała temu zadaniu i właśnie jej niepowodzenie spowodowało, że doradcy Izabeli nakłonili ją do wydania w styczniu 1492 roku nakazu konwersji albo wypędzenia żydów z jej ziem. Być może Ferdynand nie był zainteresowany prowadzeniem takiej polityki w Aragonii, ale obligowały go do tego warunki małżeńskiego kontraktu.

Chcąc zapobiec niepożądanemu z ich punktu widzenia rozwojowi sytuacji, twardogłowi duchowni w rodzaju Cisnerosa naciskali na Izabelę, by złamała obietnice, które dała swym muzułmańskim poddanym w Kastylii. I chociaż w roku 1493 zapewniła ich, że nie będą zmuszani do zmiany wiary, w lutym 1502 wydała takie właśnie rozporządzenie. Na jego mocy

wszyscy muzułmanie w Kastylii musieli przyjąć chrzest albo wyjechać. Nakaz ten obowiązywał tylko w dziedzicznych ziemiach, więc nie odnosił się do społeczności mudejarów w Aragonii i Nawarze. Natomiast prawie wszyscy muzułmanie portugalscy zostali po cichu wypędzeni przed rokiem 1500.

Ferdynandowi, który był królem Aragonii i sprawował realną władzę w Nawarze, nie uśmiechało się gnębienie mudejarów, którzy byli tak liczną i tak wartościową społecznością w tych krajach. Jednak w Nawarze miał wskutek warunków umowy ślubnej z Izabelą związane ręce. Tak więc, gdy w 1513 roku, dziewięć lat po śmierci żony, zajął Pampelunę i obwołano go królem Nawarry, została ona natychmiast wchłonięta przez Kastylię i zaczęły tam obowiązywać wszystkie prawa tej drugiej, włącznie z edyktem o konwersji. Z dnia na dzień, bez szczególnego nacisku Kościoła, króla czy opinii społecznej, mudejarowie w tym królestwie zostali zmuszeni do wyrzeczenia się swojej wiary albo do wyjazdu.

Naturalnie Aragonia, gdzie można było praktykować islam całkowicie legalnie, stała się celem podróży wielu kastylijskich i nawarskich muzułmanów, którzy nie chcieli zmienić wiary. Na jej obszarze, zwłaszcza w królestwach Aragonii i Walencji, muzułmanie wciąż tworzyli liczne, dynamiczne i pełne energii wspólnoty. Szczególnie dobrze zintegrowali się z chrześcijanami w Aragonii i chociaż od czasu do czasu stawali się z powodu swej drugorzędnej pozycji ofiarami nadużyć, na ogół czuli się pewnie i bezpiecznie. Trochę mniej stabilna była sytuacja w Walencji. W historii tego królestwa częściej dochodziło do konfrontacji między mudejarami i chrześcijanami, więc każda z tych społeczności miała skłonność do traktowania drugiej jako rywala i do izolowania się od niej. Postrzeganie mudejarów jako sympatyków lub agentów obcych państw oraz zmienność nastrojów miejskiej warstwy rzemieślniczej, która widziała w muzułmanach konkurentów i symbol władzy królewskiej, jeszcze to pogłębiały.

Po śmierci Ferdynanda w 1516 roku grunt pod upadek islamu w Aragonii był już przygotowany. Ferdynand nie miał dzieci z drugiego małżeństwa, więc Aragonia i Kastylia przypadły w spadku Joannie, córce jego i Izabeli. Wyszła ona za habsburskiego księcia Filipa Pięknego. Gdy w 1506 roku Filip zmarł, Joanna, zwana później Szaloną, pogrążyła się w depresji i została usunięta z tronu na rzecz jednego ze swoich synów, późniejszego (od 1519 roku) cesarza rzymsko-niemieckiego Karola V (w Hiszpanii Karola I). Dla niego Aragonia była tylko jedną z wielu posia-

dłości. Motorem napędowym gospodarki był Nowy Świat. Karol nie wiedział o zasługach mudejarów dla dynastii ani nie darzył ich sympatią, a poza tym był uwikłany w walkę o przeżycie z osmańskimi sułtanami, którzy uważali się zarówno za kalifów islamu, jak i rzymskich cesarzy.

Tak więc, kiedy walenccy rzemieślnicy chwycili w 1520 roku za broń, ogłosili tak zwane powstanie bractw i zaatakowali żyjących tam mudejarów, niektórych zabili, a pozostałych zmusili, kładąc im nóż na gardle, do przyjęcia chrztu, Karol odpowiedział z niezwykłą brutalnością. Również przysłane przez niego dla stłumienia powstania cudzoziemskie oddziały dopuściły się okrucieństw wobec jego muzułmańskich poddanych. Rebelię stłumiono w 1522 roku, ale jeszcze przez sześć lat prowadzono czystki.

Tymczasem Karol, nastrojony niezbyt życzliwie do sprawiającej kłopoty aragońskiej i walenckiej szlachty, której dobrobyt zbudowany był na pracy mudejarów, wydał 5 stycznia 1526 roku edykt nakazujący wszystkim muzułmańskim poddanym przejście na chrześcijaństwo i zamknięcie meczetów. Tym, którzy nie chcieli przyjąć nowej wiary, dano zaledwie siedemnaście dni na dotarcie do leżącej daleko na północnym zachodzie A Coruñi, skąd teoretycznie mogli się udać na wygnanie. Było to jednak ewidentnie niemożliwe i warunek ten postawiono tylko po to, by móc ogłosić, że ci mudejarowie, którzy pozostali i przyjęli chrzest, zrobili to z własnego wyboru. Nieliczni zaszyli się w mieście Benaguasil w górach na północny zachód od Walencji i przygotowywali do walki na śmierć i życie. Jednak gdy rzucono przeciw nim całą potęgę imperialnej armii, ugięli się pod ogniem armat i zrezygnowani pomaszerowali do chrzcielnicy. W tym momencie hiszpańscy mudejarowie stali się moryskami, „muzułmańskimi chrześcijanami”. Był to koniec islamu na Półwyspie Iberyjskim… przynajmniej oficjalny.

29

Najświętsza Maria Panna i chusta

W 1518 roku ruszyła w Grenadzie budowa nowej katedry. Powoli rozebrano stary, pochodzący z czasów nasrydzkich meczet piątkowy i przez półtora wieku wznoszono na jego fundamentach ogromny kościół, początkowo w masywnym stylu gotyckim, a na koniec w ekstrawaganckim stylu hiszpańskiego baroku. Podczas burzenia starych wież w marcu 1588 roku dokonano niewiarygodnego odkrycia. Pod gruzami znaleziono ołowiane pudełko, a w nim pokryty pismem pergamin, kawałek odzieży i fragment ludzkich szczątków. Władze zaczęły z podnieceniem badać tekst, zapisany w trzech językach: łacinie, dziwnej formie arabskiego i kulawej grece. O pomoc w jego odcyfrowaniu zwrócono się do dwóch morysków – lekarzy Alonsa del Castillo i Miguela de Luna. Chociaż szczegóły były trudne do odczytania, jego ogólne przesłanie okazało się jasne. Element odzieży był ni mniej, ni więcej tylko chustą, którą trzymała Najświętsza Maria Panna, gdy wieszano na krzyżu Jezusa, a fragment ludzkich szczątków – kość – relikwią Świętego Szczepana, pierwszego według tradycji chrześcijańskiego męczennika.

Przedmioty te zostały przewiezione na Półwysep Iberyjski przez pierwszych chrześcijan tuż po ukrzyżowaniu i ukryte przed władzami rzymskimi. Było to sensacyjne znalezisko. Oznaczało, że w rzeczywistości Grenada była pierwotnie miastem chrześcijańskim. Poza tym pergamin świadczył, że tysiąc lat przed powstaniem kastylijskiego ci pierwsi chrześcijanie mówili po arabsku. A zatem arabski był bardziej chrześcijański i „hiszpański” niż sam hiszpański!

Potem nastąpiły kolejne odkrycia. Poczynając od roku 1596, kiedy odkopano pierwszy z nich, w ciągu jedenastu lat odkryto na terenie Sacromonte, przedmieścia wznoszącego się nad Grenadą, dwadzieścia dwa tajemnicze obiekty. Określane mianem „Ołowianych ksiąg”, są w rzeczywistości tabliczkami z dziwnymi arabskimi inskrypcjami i tajemniczymi, być może magicznymi, symbolami. Na szczęście Alonso del Castillo i Miguel de

Luna byli cały czas pod ręką i mogli się zabrać do ich odszyfrowania. Z tego, co udało im się odczytać, wynikało, że są to przepowiednie apostołów i wydane przez Najświętszą Marię Pannę instrukcje ewangelizacji rzymskiej Hispanii. Nie trzeba mówić, że wzbudziło to wielkie zainteresowanie i natychmiast wywołało dyskusję na temat ich autentyczności. Spory te szybko przerwały władze kościelne, które zabrały tabliczki do Watykanu. W 1682 roku uznano je za falsyfikaty i od tego czasu do dziś pozostają pod kluczem, zapomniane i do niedawna zupełnie niedostępne nawet dla naukowców.

W 1588 roku Hiszpania już od pół wieku, a Grenada od trzech pokoleń były w świetle prawa jednolicie chrześcijańskie. Część populacji mudejarów dobrze przystosowała się do nowego porządku. Wielu członków nasrydzkiej elity, włącznie z lokalnymi dowódcami wojskowymi i wielkimi rodami, które miały dominującą pozycję na grenadyjskim dworze, zmieniło wiarę i zostało przyjętych w szeregi kastylijskiej arystokracji. Wyróżniali się wśród nich Banu Mawl, z których pochodził Jusuf IV, i Banu Bannigasz. Niektórzy z tych drugich odkrywali (albo wymyślali) swój rodowód jako potomków Venegasów, arystokratycznego rodu, do którego podobno należał Ridwan Bannigasz, gdy na początku XV wieku jako mały chłopiec został pojmany podczas nasrydzkiego najazdu na Kastylię. Ci spośród uczonych w prawie i teologii, którzy w epoce po hiszpańskim podboju zostali alfakami, stali się teraz chrześcijanami, ale zachowali stanowiska administratorów populacji morysków.

Część spośród członków wyższej, wykształconej warstwy muzułmanów, którzy w 1492 roku zostali w Grenadzie, weszła nie tylko do elity królestwa, ale znalazła się nawet na królewskim dworze. Najlepszymi przykładami są wspomniani Alonso del Castillo i Miguel de Luna. Obaj zdobyli znakomite wykształcenie medyczne na Uniwersytecie Grenadyjskim, ale podstawą ich sukcesu były też zdolności językowe.

Obaj osiągnęli biegłość w klasycznym języku arabskim, z czego byli niezmiernie dumni, i zostali tłumaczami habsburskich królów. W roku 1573 Alonsowi powierzono zadanie zebrania arabskich manuskryptów z całego królestwa i skatalogowania ich w bibliotece Filipa II, mieszczącej się w zespole pałacowo-klasztornym Escorial. Miguel napisał ówczesny bestseller, *Prawdziwą historię króla Rodryga*, opowieść o dziejach Hiszpanii, w której winą za podbój obarczył Wizygotów, a okres islamski przedstawił

w bardzo korzystnym świetle. Wydał ją w 1605 roku jako rzekomy przekład arabskiego dzieła autorstwa niejakiego „Abulcacima Tarifa Abentarique". Obaj dworzanie przyjaźnili się; do niedawna myślano, że Miguel ożenił się z córką Alonsa. Nie ma więc wątpliwości, że nie tylko „odkryli" i przetłumaczyli „Ołowiane księgi", lecz także odegrali jakąś rolę w ich stworzeniu. Ale dlaczego?

Ani *Prawdziwa historia*, ani „Ołowiane księgi" nie są obroną islamu samego w sobie, a raczej uzasadnieniem poglądu, że w arabskim języku i kulturze nie ma żadnych elementów antychrześcijańskich ani antyhiszpańskich i że osoby, które się z nimi identyfikują, mogą być naprawdę pobożnymi chrześcijanami i lojalnymi poddanymi. Trzeba było przedstawić ten argument, bo chociaż mudejarowie zostali ochrzczeni wiele dziesiątków lat wcześniej, nadal byli traktowani jak obywatele drugiej kategorii. Odnoszono się do nich z podejrzliwością i pogardą, a ich kulturę uważano oficjalnie za groźną i dziwaczną. Przyjęcie wiary chrześcijańskiej przyniosło większości morysków niewiele pożytku; ogólnie biorąc, byli w bardzo małym stopniu zintegrowani religijnie, społecznie i administracyjnie ze starą chrześcijańską większością.

Wciąż żyli w wyspowych społecznościach i podlegali odrębnym prawom. Ponieważ nie wychodzono do nich z żadnymi edukacyjnymi inicjatywami, na obszarach, gdzie językiem mówionym był arabski, hiszpański przyjmował się powoli, a ludowe arabsko-muzułmańskie wartości i zwyczaje, sposoby ubierania się, muzyka, taniec i tym podobne mocno się trzymały. Ku wielkiemu rozczarowaniu wiejskiej ludności tych terenów, zwłaszcza w królestwie Grenady, przejście na chrześcijaństwo nie uwolniło jej od opresyjnego systemu opodatkowania mudejarów. Stosunki między żydami i chrześcijanami na półwyspie doprowadziły do powstania pojęcia „czystości krwi". Religijna tożsamość jednostki nie była już tylko funkcją jej wiary ani przynależności do określonej prawnie wspólnoty, lecz dziedzictwem krwi, a zatem nie można było jej zmienić.

Podobnie jak wcześniej żydowscy *conversos*, moryskowie znaleźli się w biologicznym impasie. Jako „nowi chrześcijanie" byli prawnie i społecznie dyskryminowani przez uprzywilejowanych „starych chrześcijan". To z kolei zniechęcało do zawierania małżeństw między członkami obu grup i przyczyniało się do coraz większego wyobcowania morysków. Innymi słowy, przymusowa konwersja sprawiła, że muzułmanie stali się nie bardziej, ale – jak się wydaje – mniej hiszpańscy. Na nękanym napadami kor-

sarzy wybrzeżu morysków podejrzewano (czasami słusznie) o zmowę z państwami muzułmańskimi. Wielu starych chrześcijan zaczęło ich postrzegać jako obcych o wątpliwej lojalności – osobną nację. Na obszarach, na których duże populacje morysków pracowały w polu, ich obraz jako upośledzonych społecznie, wyzyskiwanych robotników rolnych pogłębiał te uprzedzenia. Postrzegano ich jako brudnych, wiecznie coś knujących, hałaśliwych, lubieżnych i „czarnych", co było zbiorem stereotypów często przyjmowanych przez ludzi na określenie ciemiężonych przez nich grup [51]. Uprzedmiotowienie wiejskich muzułmanów zauważył niemiecki uczony Hieronim Münzer, który w latach po podboju podróżował po półwyspie. Odnotował on popularne powiedzenie: *Quien no tiene moro, no tiene oro* – „Jeśli nie masz muzułmanów, nie jesteś bogaty" [52].

Moryskowie byli, tak jak ich przodkowie, potężną siłą gospodarczą, zwłaszcza na grenadyjskiej prowincji i w Aragonii, więc w regionach tych przetrwały ich duże enklawy. W miastach, gdzie zawierali z chrześcijanami wszelkiego rodzaju wzajemnie korzystne związki, integracja gospodarcza i społeczna była znacznie większa, większa nawet niż w okresie mudejarów. Mniejszy był też tam dystans między nimi i starymi chrześcijanami. Jako mieszkańcy jednego miasta mieli poczucie tej samej tożsamości, a zróżnicowane uwarstwienie obu grup sprzyjało wytworzeniu się solidarności ponad podziałami etnicznymi. Jednak w okresach rywalizacji lub niedostatku bogaci miejscy moryskowie byli karykaturalnie przedstawiani jako pazerni, chciwi i nadmiernie uprzywilejowani.

Podobnie jak ich mudejarscy przodkowie, moryskowie dzierżyli prym w pewnych ważnych profesjach, co przydawało im wartości w środowisku społeczno-gospodarczym i przyczyniało się do ich dobrobytu. I tak z morysków pochodziło wielu poganiaczy mułów, co było niezbyt reprezentacyjnym, ale niezbędnym zajęciem. Nadal przekazywali też z ojca na syna umiejętności rzemieślnicze, wskutek czego zdominowali pewne fachy. Wciąż wykonywali również prestiżowe zawody, między innymi lekarzy, mimo że ustanowiono prawa, które miały morysków z nich wykluczyć. Bogate chrześcijanki szczególnie poszukiwały muzułmańskich akuszerek. Jednak, podobnie jak w przypadku Afroamerykanów po sukcesie ruchu na rzecz praw obywatelskich, teoretyczne równouprawnienie muzułmanów wywołało wrogą reakcję nienależących do szlachty chrześcijan, którzy widzieli w moryskach konkurentów w sferze gospodarki i którzy stracili nad nimi przewagę wynikającą z wyższego statusu społecznego. W szesna-

stowiecznej Hiszpanii otworzyło to furtę świętej inkwizycji, zawsze gotowej do badania wszelkich oskarżeń morysków o nieobyczajność bez względu na to, jak wątłe były dowody. Mogli ją łatwo wykorzystać starzy chrześcijanie, zarzucając moryskom arogancję lub prowokację. Teraz wszyscy byli chrześcijanami, ale niektórzy byli nimi bardziej niż inni.

Stosunki między kulturą morysków a kulturą starych chrześcijan w Hiszpanii w XVI wieku podobne są do stosunków panujących w społeczeństwie amerykańskim. Płomienna maurofilia z XV wieku przeminęła i była wspominana z pewnym zażenowaniem. W końcu islam „przegrał", a wyznający go ludzie stali się obywatelami drugiej kategorii. Kultura kastylijska objawiła się w pełnej glorii, a literatura i sztuka, świadomie osadzone w europejskiej tradycji chrześcijańskiej, przeżywały złoty wiek. Mimo to arabsko-muzułmańska kultura ludowa nadal miała wielki powab. Piosenki, tańce i tradycje kulinarne morysków cieszyły się dużą popularnością wśród wszystkich grup społecznych starych chrześcijan, chociaż były oficjalnie zakazane. Muzycy i akrobaci dostarczali rozrywki zarówno podczas prywatnych, jak i publicznych ceremonii, a na przyjęciach nawet biskupi ochoczo podwijali sutanny i pląsali w rytm zambry, tradycyjnego tańca andaluzyjskiego, który moraliści i osoby pruderyjne krytykowali jako wyuzdany. Jak pokazuje doświadczenie Afroamerykanów w „białych" Stanach Zjednoczonych XX wieku, osoby zajmujące uprzywilejowaną pozycję nie muszą kochać ani podziwiać jakiegoś ludu, by przywłaszczyć sobie jego kulturę – jest wręcz przeciwnie. Akt przywłaszczenia może poprawiać samopoczucie tym, którzy go dokonują, a to, że jego przedmiotem jest owoc zakazany, wywołuje dodatkowo dreszczyk emocji.

Jednak na każdego duchownego sympatyzującego z moryskami przypadał jeden, który widział w tym przeszkodę dla skutecznej ewangelizacji konwertytów. Po podboju Grenady Cisneros uważał, że trzeba zniszczyć jej autochtoniczną kulturę dla dobra zarówno chrześcijańskiej Hiszpanii, jak i samych muzułmanów, by ci mogli się potem stać w pełni chrześcijanami. Znalazło to odzew na habsburskim dworze, którego urzędnicy widzieli w trwaniu wśród morysków arabsko-muzułmańskiej kultury polityczne zagrożenie i więź łączącą ich z muzułmańskimi potęgami – dynastią Sa'dów w Maroku i egzystencjalnym wrogiem Habsburgów, Osmanami.

Edykty o konwersji były wielkim ciosem dla zislamizowanej kultury półwyspu. Na przykład w Aragonii w styczniu 1526 roku jednym pociągnięciem pióra zamknięto lub zniszczono stare miejsca kultu, pozbawiono

władzy elitę społeczną, a religijną zepchnięto do podziemia. Pospiesznie chowano księgi religijne i zmieniano imiona i nazwiska rodowe. Jakby tego było mało, pół roku później synod duchownych – *Congregación* – zaproponował podjęcie kroków, które skutecznie wyjęłyby kulturę muzułmańską spod prawa: wyplenienie zwyczajów ludowych, zakaz noszenia muzułmańskich ubiorów (zwłaszcza kwefów) oraz używania języka arabskiego, nałożenie ograniczeń na lekarzy i akuszerki oraz wymóg przybrania przez morysków imion „chrześcijańskich". Społeczności morysków szybko zebrały w całym królestwie osiem tysięcy dukatów na ogromną łapówkę, która skłoniła cesarza Karola do zawieszenia tych nakazów na czterdzieści lat [53].

Jednak bez względu na to, jaką rolę mogła odgrywać kultura morysków w hamowaniu konwersji i inspirowaniu potajemnego muzułmańskiego oporu wobec edyktów, dużo większą przeszkodą były polityka i postawa Kościoła i państwa. Utrzymywanie podatków nałożonych dawniej na mudejarów i innych dyskryminujących ich praw uniemożliwiało społeczną i ekonomiczną integrację, niezbędną dla zmiany wiary i asymilacji kulturowej. Co gorsza, Kościół nie stał się ich religijnym przywódcą, nie nawracał całych społeczności ani nie nauczał ich chrześcijańskiej wiary. Innymi słowy, islam został zakazany, ale w jego miejsce nie zaproponowano niczego istotnego nawet tym muzułmanom, którzy dobrowolnie godzili się na chrzest.

Wobec braku takiego nauczania (i nadzoru) wiele wspólnot morysków, zwłaszcza tych, które były geograficznie odizolowane lub dostatecznie duże, by utrzymać stabilną strukturę społeczną, albo pozostawało skrycie przy islamie, albo po cichu rozwijało własne praktyki religijne. Skoro nie było parafii ani proboszczów, nie można było udzielać sakramentów, co – według katolickiej doktryny – skazywało nawet szczerze wierzących nowych chrześcijan na wieczne potępienie i piekło. Wskutek tego moryskowie znaleźli się w teologicznym impasie – byli „potępieni, jeśli coś zrobili i jeśli czegoś nie zrobili". Sytuacja ta powinna być bardzo niepokojąca dla Kościoła, jeśli nie przez wzgląd na dusze wiernych, to przez wzgląd na jego instytucjonalny kształt. Była to powtórka problemu z żydowskimi konwertytami z poprzedniego wieku.

Część duchowieństwa zdawała sobie z tego sprawę. Na przykład Hernando de Talavera najwyraźniej uważał, że do skutecznej ewangelizacji muzułmanów doprowadzą nauczanie i współczucie, nie przymus i lekcewa-

żenie. Jednak w XVI wieku niewielu Hiszpanów miało takie samo jak on poczucie misji. Kastylijską arystokrację i hierarchów Kościoła, upojonych tryumfami w skali globalnej – „odkryciem” i kolonizacją Nowego Świata oraz bogactwem, jakie to przyniosło imperium – rozpierała moralna pewność siebie i etnoreligijna pycha. Zepchnięci na margines byli muzułmanie niewiele ich obchodzili. Wyjątek stanowili ci duchowni, którzy poświęcili się misji szerzenia wiary wśród morysków, chociaż byli nieliczni i działali w rozproszeniu.

Moryskowie, którzy pięli się w hierarchii społecznej, wstępowali raczej na służbę u króla niż w Kościele i nietrudno zrozumieć dlaczego, skoro kultura katolicka, wciąż mierząca się z herezją, a teraz reformacją, stawała się coraz bardziej reakcyjna. Wołaniem na puszczy był głos Ignacia de las Casas, jezuity mauretańskiego pochodzenia, który w latach 1605–1607 wysłał do papieży Klemensa VIII i Pawła V szereg listów obnażających zaniedbania Kościoła wobec jego nowych wiernych. Wskazywał w nich konkretne czynniki: szowinistyczne nastawienie starego duchowieństwa, prześladowanie i marginalizowanie morysków, postępowanie inkwizycji, niechęć do używania języka arabskiego jako narzędzia krzewienia wiary i nieustające poważanie, jakim cieszyły się w społecznościach morysków muzułmańskie autorytety. Kościół nie tylko nie zabrał się do działania na tym polu, ale jeszcze wzmógł dyskryminację morysków. W roku 1593 zakon Ignacia przyjął zasadę „czystości krwi”, która uniemożliwiała wstępowanie doń i wyświęcanie osób mających mudejarskich przodków, czyli takich jak on.

Takie napięcia i frustracje nie ograniczały się do Kościoła. Odczuwali je też mauretańscy dworzanie pracujący w sercu imperialnej administracji. Oburzały ich ataki na kulturę morysków, z którą się utożsamiali lub sympatyzowali nawet szczerze oddani wierze nowi chrześcijanie. W 1554 roku na synodzie w Grenadzie uchwalono prawa jeszcze bardziej restrykcyjne niż przyjęte przez *Congregación*. Zakazywały one mauretańskich tańców i muzyki, korzystania z łaźni w stylu arabskim i posiadania niewolników, natomiast nakazywały moryskom, by w piątki i niedziele drzwi do ich domów były otwarte, bo pozwalało to stwierdzić, czy obchodzą właściwy dzień święty. W 1567 roku, kiedy upłynęło czterdziestoletnie moratorium na wprowadzenie praw ustanowionych przez *Congregación*, mauretański dworzanin nazwiskiem Francisco Núñez Muley, które świadczy o jego pochodzeniu z marynidzkiej rodziny panującej, napisał do Real Audiencia

(sądu najwyższego) długi list protestacyjny, w którym pomstował na te niesprawiedliwe ograniczenia.

W swoim *Memorandum*, które było ni mniej, ni więcej tylko manifestem poczucia własnej wartości i lojalności morysków, Núñez Muley podkreślał, że nie są oni cudzoziemcami, lecz rodowitymi mieszkańcami półwyspu, i że wiernie służyli Habsburgom jako żołnierze tłumiący powstania wzniecane przez chrześcijan. Ich tańce, muzyka i ubiory – pisał – nie są afrykańskie ani tureckie, lecz hiszpańskie. Poza tym co innego mogli nosić biedni moryskowie, jeśli nie te ubrania, które już mieli, a z których wiele uszytych było z zabronionego teraz jedwabiu? I co z tego, że mówili po arabsku, skoro był to ten sam język, którym od czasów Chrystusa posługiwali się wschodni chrześcijanie? Jednak najbardziej oburzało Núñeza Muleya to, że afrykańskim niewolnikom – „Czy możemy powiedzieć, że jest niższa rasa niż czarni niewolnicy z Gwinei?" – wolno było wykonywać swoje piosenki i tańce, a moryskom, rdzennej ludności Hiszpanii, nie [54]. Jeszcze przed konwersją na początku XVI wieku mudejarowie podkreślali, że są rodowitymi mieszkańcami półwyspu, by uzasadnić swoje roszczenia do statusu pełnoprawnych poddanych, co było zwiastunem europejskich pojęć narodu i narodowości, które dopiero zaczynały się kształtować.

Nie wszyscy członkowie chrześcijańskiej arystokracji byli nastawieni wrogo do morysków. Wręcz przeciwnie. Byt wielu arystokratów z wiejskich terenów Walencji i Aragonii nadal zależał od ich pracy, więc podobnie jak w okresie przed edyktami o przejściu na chrześcijaństwo, zadawali sobie niemały trud, by mauretańscy dzierżawcy i wasale byli zadowoleni ze swego losu i wydajnie pracowali, nawet jeśli oznaczało to przymykanie oka na to, że niektórzy uparcie trwają w muzułmańskiej wierze.

Najbardziej sensacyjnym przykładem jest admirał Sancho z Cardony, który posiadał rozległe włości w królestwie Walencji. W latach czterdziestych XVI wieku dopadła go inkwizycja, która odkryła, że pozwalał wieśniakom otwarcie praktykować islam i dla uniknięcia represji ze strony władz kościelnych był z nimi w zmowie. Chłopi trzymali arabskie książki, włącznie z Koranem, obrzezywali dzieci, zamiast je chrzcić, a kobiety nadal zakrywały twarze. To na jego ziemiach pochowany był założyciel sufickiej linii Banu Sidi Bono. Jego grób w Aztenecie był od wieków popularnym celem pielgrzymek, a teraz moryskowie zbudowali z błogosławieństwem Sancha nowy meczet, „by odprawiać swoje ceremonie i inne rytuały jak muzułmanie" [55]. Dzięki wysokiemu urodzeniu admirałowi udało się unik-

nąć stosu, ale został skazany na dożywotnie więzienie, w którym miał nosić *sanbenito*, upokarzający strój składający się z długiej, żółtej szaty z wyszytym na niej czerwonym krzyżem i wysokiej, stożkowatej czapki.

Jedną z konsekwencji przymusowej konwersji było to, że hiszpańscy muzułmanie po raz pierwszy przeszli pod jurysdykcję Kościoła i jego prokuratorskiego ramienia, inkwizycji. Od czasu utworzenia Świętego Oficjum rozszerzono jego zadania tak, że obejmowały całość ortodoksji, włącznie z moralnością publiczną i prywatną. Szesnaste stulecie było epoką wielkiej religijnej kreatywności i niestabilności, na które składały się ofensywa reformacji i wyznań protestanckich, pojawienie się nowych katolickich ruchów duchowych i teologicznych oraz rosnąca popularność mistycyzmu, a wszystko to stanowiło wyzwanie dla władz kościelnych. Był to też wiek, w którym powstały zalążki europejskiego absolutyzmu i pojęcie władzy królewskiej z boskiego nadania. Zapoczątkował on erę, w której Kościół i monarchię łączyła wspólnota interesów. Tak więc inkwizycja stała się kluczowym narzędziem utrzymywania politycznego i religijnego konformizmu, a jej oczywistym celem byli moryskowie.

Chociaż brutalność inkwizycji została wyolbrzymiona, nie ma wątpliwości, że instytucja ta napełniała strachem serca nawet tych osób, które nie dopuściły się odstępstwa od wiary. Potęga tego objazdowego sądu, regularnie kursującego po hiszpańskich królestwach, brała się po części stąd, że każdy mógł się spodziewać, iż zostanie przed nim postawiony. Jego przybycie poprzedzały wezwania, by mieszkańcy, którzy zgrzeszyli przeciw wierze, sami się ujawnili albo donieśli na winnych sąsiadów. Przyznającym się bez przymusu okazywano na ogół miłosierdzie, ale osoby, które tego nie zrobiły, mogły zostać zmiażdżone przez instytucję, która bardzo szybko stała się aparatem represji totalitarnego typu.

Oskarżenia można było wnosić potajemnie i nie wymagano żadnych konkretnych dowodów winy, a oskarżonych aresztowano bez ostrzeżenia i poddawano torturom, by wydali rzeczywistych albo urojonych wspólników. Jeśli kogoś uznano za winnego, mógł zostać skazany na więzienie albo na śmierć, przeważnie na stosie, a egzekucji dokonywano publicznie. Tych, którzy mieli szczęście albo okazywali żal za grzechy, litościwie duszono, zanim ich ciała ogarnęły płomienie, natomiast osoby, które nie przyznawały się do winy, palono żywcem. Wyrokowi skazującemu towarzyszyła normalnie konfiskata majątku (jego część otrzymywał denuncjator). Uniewinnionym i wypuszczonym na wolność zabraniano ujawniania

jakichkolwiek szczegółów śledztwa i procesu, a nawet faktu aresztowania. Tak jak w przypadku każdej innej instytucji, cel, w którym powołano inkwizycję, stał się napędzającym ją mechanizmem, co tylko wzmacniało tkwiącą w istocie tego systemu możliwość nadużyć.

Naturalnie moryskowie znaleźli się pod baczną obserwacją. Dzięki swojej homogeniczności i wyrosłej na jej gruncie solidarności wspólnoty wiejskie były trochę lepiej zabezpieczone przed inkwizycją. Bez oskarżycieli trudniej jej było odnosić wśród nich sukcesy, a społeczności te często stawiały opór. Większe nadzieje dawało inkwizytorom środowisko miejskie. Starzy chrześcijanie mieszali się tam z nowymi, więc było bardziej prawdopodobne, że ktoś dostrzeże zakazane zachowania i o nich doniesie. Nawet osoby niewinne żyły w strachu, że zostaną fałszywie oskarżone przez rozgoryczonego sąsiada albo pozbawionego skrupułów rywala w interesach, co biorąc pod uwagę domniemanie winy, którym kierowała się inkwizycja, mogło mieć dla nich katastrofalne skutki. A za winnych można było uznać nawet szczerze wierzących chrześcijan. Czasami inkwizycja skupiała się w śledztwie na szczegółach doktryny, których zwykli chrześcijanie po prostu nie znali, a zatem dawali się wciągnąć w pułapkę i przyznawali się do pewnych przekonań, nie zdając sobie sprawy z tego, że są heretyckie. Nawet dzisiaj wiele osób nie zna dokładnie doktryny swojej religii albo ma o niej błędne zdanie, bo teologia nie jest przecież ważnym aspektem przeżyć religijnych większości wiernych.

Utworzenie inkwizycji było symptomem wielkich przemian politycznych, religijnych i społecznych, które w owym czasie przechodziły Hiszpania, Europa i świat islamu. Ta pierwsza stała się pod panowaniem Habsburgów światowym mocarstwem. Filip II, którego państwo zasilał potężny strumień srebra płynący z Nowego Świata, rządził przez całą drugą połowę XVI wieku imperium, „w którym nigdy nie zachodziło słońce”. Habsburgowie, a zwłaszcza ich niemiecka gałąź, która odziedziczyła tytuł cesarzy rzymsko-niemieckich, zaczęli się postrzegać w kategoriach mesjanistycznych – jako władcy, którzy mieli wprowadzić nową erę usankcjonowanego przez Boga porządku. W Europie przeciwstawiali się im Francuzi, Anglicy i Holendrzy, ale ich największym rywalem byli Osmanowie, których mesjańskie aspiracje do władzy nad całym światem stanowiły dla Habsburgów bezpośrednie wyzwanie. Za panowania Sulejmana Wielkiego, który rościł sobie prawo do tytułów „kalifa islamu” i „cesarza rzymskiego”,

Osmanowie zaanektowali wszystkie islamskie kraje w basenie Morza Śródziemnego, a ich armia stanęła u wrót Wiednia.

Zmieniało się też społeczeństwo hiszpańskie. Po osiągnięciu celu rekonkwisty będący jej źródłem imperatyw religijno-polityczny przekształcił się w usprawiedliwienie podboju muzułmańskiej Afryki Północnej i pogańskich ziem Nowego Świata. Zmieniały się społeczne, gospodarcze i kulturowe podstawy funkcjonowania półwyspu, ponieważ to, co długo uważano za zespół różnych królestw i ludów, postrzegano teraz jako „Hiszpanię". Chociaż hołdujące zasadom średniowieczne rycerstwo nie było może nigdy niczym więcej niż wytworem wyobraźni, jego przemijanie opłakiwała stara hiszpańska arystokracja, która nie mogła się przystosować do wyzwań rozpoczynającej się epoki bezwzględnych najemników. Latyfundyści, których posiadłości stanowiły niegdyś podstawę hiszpańskiej gospodarki i były filarem ich politycznej potęgi, w obliczu ogromnych bogactw napływających z obu Ameryk zaczynali mieć znaczenie uboczne. W miarę jak ta dumna i niezależna arystokracja była coraz częściej postrzegana jako przeszkoda dla wzrostu potęgi monarchii, zarówno ona, jak i jej poddani, moryskowie, stawali się coraz bardziej bezbronni.

Niepokój wywołany przez te przemiany został sportretowany w dziele, które powszechnie uważa się za największe osiągnięcie literatury hiszpańskiej, powieści Miguela de Cervantesa *Przemyślny szlachcic don Kichot z Manczy*. Jest to opowieść o starzejącym się i postrzelonym szlachcicu, który na próżno stara się wraz ze swym niewydarzonym giermkiem, Sanczem Brzuchaczem, przywrócić minioną chwałę epoki romantycznych rycerzy. Książka ta powstała w kluczowym momencie dziejów hiszpańskich muzułmanów. Pierwsza część została opublikowana w 1605 roku, kiedy ministrowie bezwolnego Filipa III naciskali na niego, by położył kres kłopotom z moryskami, a druga w 1615, roku, w którym wypędzono ostatnich z nich. Jest wymowne, że w książce o budowie andaluzyjskiej makamy Cervantes opisuje tę historię tak, jak rzekomo opowiedział mu ją fikcyjny „Cide Hamete Benengeli", kastylijski morysk, który przełożył ją z arabskiego rękopisu, który z kolei jest zbeletryzowanym przedstawieniem druha Cervantesa, dworzanina i tłumacza Miguela de Luna, rzeczywistego autora „Ołowianych ksiąg" i *Prawdziwej historii króla Rodryga, w której wyjaśniony jest główny powód podboju Hiszpanii*.

30

W drodze z Ricote

Wprowadzenie w życie wymierzonych przeciw moryskom przepisów prawnych, które zostały uchwalone w roku 1567, mogło sprowokować „zarabizowanego chrześcijanina” i królewskiego dworzanina Núñeza Muleya do napisania w obronie języka arabskiego i andaluzyjskich zwyczajów *Memorandum*, ale inni gotowi byli pójść dalej. Stłumienie w 1501 roku buntu Abena Humeyi w Alpuharze nie położyło kresu oporowi muzułmanów, tylko go skrystalizowało. W Grenadzie kontynuowały go grupy muzułmańskich renegatów, określanych przez władze mianem monfich, od arabskiego słowa oznaczającego „bandytę”. Inni zmawiali się z obcymi państwami. W 1526 roku, w którym wydano edykt o konwersji, powstali muzułmanie w górach Espada w królestwie Walencji, gdzie wciąż wrzało po buncie bractw, i zaatakowali chrześcijańskie miasta, zabijając ich mieszkańców i bezczeszcząc kościoły. Krótko potem osmański namiestnik Algieru wysłał potajemnie ku grenadyjskiemu wybrzeżu kilka flot, które ewakuowały tysiące nowych chrześcijan. Moryskowie przez całe stulecie pozostawali na półwyspie silnie uzbrojoną społecznością i doprowadzeni do desperacji odpowiadali przemocą. Władze doskonale zdawały sobie sprawę z tego zagrożenia, co znalazło odzwierciedlenie w edykcie ogłoszonym w 1559 roku przez aragońską inkwizycję, który zabraniał „przechrzczonym muzułmanom i ich potomkom” posiadania kusz i broni palnej z powodu ich sympatii do osmańskich najeźdźców [56].

Tak więc w 1568, zaledwie rok po narzuceniu muzułmanom postanowień edyktu *Congregación*, w grenadyjskiej Alpuharze ponownie wybuchło ich zbrojne powstanie. Niewinne protesty zarabizowanych chrześcijańskich dworzan nie odpowiadały tym buntownikom, którzy dumnie oświadczyli, że są „muzułmanami” i że ich przywódca, Fernando de Válor, został koronowany zgodnie z „rytuałem grenadyjskich królów” [57]. Ten potomek prominentnego mauretańskiego rodu wszedł w konflikt z prawem i teraz podjął sztandar swojego pradziada i na jego cześć przybrał nazwisko Aben

Humeya. Powstanie rozpoczęło się od wtargnięcia do stolicy, Grenady, i ataków na starochrześcijańskich osadników na jej wiejskim zapleczu. Wkrótce potem siły rebeliantów zostały wzmocnione przez oddziały osmańskie i mudżahidów z Afryki Północnej. Filip II postanowił zmiażdżyć buntowników całą potęgą swojej armii, na której czele postawił brata przyrodniego z nieprawego łoża, Don Juana z Asturii. Don Juan odpowiadał na partyzanckie ataki muzułmanów brutalną siłą i strasznymi represjami. W końcu powstańców przywiodły do zguby podziały w ich obozie. W 1569 roku zamordowano Abena Humeyę, którego następcą został jego kuzyn Aben Abóo. Nowy wódz był zdecydowany walczyć dalej, ale w 1571 roku został zabity przez fakcję, która namawiała do zawarcia pokoju.

Po wojnie w Alpuharze Filip II zdecydował się rozwiązać problem, usuwając grenadyjskich morysków. Około osiemdziesięciu czterech tysięcy osób wysłano na emigrację wewnętrzną, przesiedlając je do Kastylii, Aragonii i Walencji. To rozproszenie przyniosło jednak skutek przeciwny do zamierzeń króla. Zamiast dać się wchłonąć przez tamtejsze zadowolone ze swego losu społeczności „starych morysków”, „grenadyjscy moryskowie” wzmocnili ich islamską świadomość i zainspirowali ich do oporu.

W XVI wieku mudejarowie w chrześcijańskich królestwach Hiszpanii byli w trudnym pod względem religijnym położeniu. Poza nielicznymi wyjątkami większość islamskich jurystów uważała, że muzułmanom nie wolno żyć z własnej woli pod panowaniem niewiernych. Edykty o konwersji sprawiły, że hiszpańscy muzułmanie znaleźli się w jeszcze bardziej kłopotliwej sytuacji, bo alternatywą była apostazja albo śmierć. Jednak islamskie prawo wypracowało odpowiedź na ten dylemat – takijję, czyli „przezorność” albo „udawanie”. Sprowadzała się ona do tego, że dopóki zachowywali w sercu swoją wiarę, muzułmanie, którym za jej otwarte praktykowanie groziła śmierć, mogli udawać, że przyjęli inną religię, uczestniczyć w jej rytuałach i zwyczajach, nawet jeśli obejmowało to jedzenie wieprzowiny i picie wina. Było to moralnie usprawiedliwione wyjście, zwłaszcza dla tych, którzy mieszkali w miastach albo w społecznościach mieszanych, gdzie znajdowali się pod większą obserwacją, i pomogło islamowi nielegalnie przetrwać wśród morysków. Jednocześnie tajne muzułmańskie władze religijne w Hiszpanii zachęcały wiernych do wewnętrznego, moralnego dżihadu zamiast do stawiania chrześcijanom oporu z bronią w ręku. Gdy na początku XVI wieku delegacja aragońskich mudejarów postawiła czterem

kairskim muftim, reprezentującym cztery szkoły prawa sunnickiego, pytanie, czy w świetle tego prawa muzułmanie mogą żyć w Hiszpanii, szafi'icki sędzia odpowiedział, że islam jest tam tak silny, iż nawet jego potajemne praktykowanie nie powinno stanowić problemu dla muzułmanów, którzy pragną pozostać na półwyspie.

Tak więc islam nie zniknął wraz z wydaniem edyktów o konwersji, lecz przetrwał, wspierany potajemnie przez alfakich (z arabskiego *al-fakih*) – mężczyzn, którzy przed rokiem 1526 byli ulemami, i ich następców. Wielu z nich było zamożnymi rzemieślnikami lub dzierżawcami gruntów rolnych, odprawiało modły, obchodziło święta, a nawet prowadziło podziemne madrasy, natomiast tajne skryptoria przywracały zakazane dzieła. Inkwizycja wykryła siatki alfakich w wielu regionach. Społeczności muzułmańskie utrzymywały ze sobą kontakty również za pośrednictwem poganiaczy mułów, którzy przemierzali półwysep wszerz i wzdłuż, oraz wędrownych świętych ludzi.

Najlepiej znany z nich był Mancebo („chłopak") de Arévalo, płodny muzułmański teolog, który w początkach XVI wieku podróżował po hiszpańskich gminach. W 1534 roku społeczność muzułmańska Saragossy, zdając sobie sprawę, że zapomina swoją doktrynę religijną, zamówiła u niego przewodnik po wierze, *Tafçirę* (z arabskiego *tafsir*, czyli „egzegeza"). Był on też autorem albo współautorem innych dzieł, w tym *Krótkiego kompendium naszego świętego prawa i sunny*, streszczenia islamskiego prawa. Moryskom udawało się też utrzymywać kontakty z szerszym światem islamu, gdzie jeździli jako kupcy, żołnierze i agenci Korony. W 1603 roku aragoński morysk, Puey de Monzón, nie tylko odbył pielgrzymkę do Mekki, ale napisał rymowaną relację z tej podróży.

W utrzymywaniu świadomości i tradycji muzułmańskich ważną rolę odgrywały też kobiety, po części dzięki rosnącej popularności mistycyzmu, dającego im – zarówno chrześcijankom, jak i muzułmankom, które były wykluczone z uprawiania zdominowanej przez mężczyzn teologii – wyższe miejsce w religii. Wśród morysków zakaz oficjalnego praktykowania islamu jeszcze bardziej podważył ustaloną pozycję męskiej elity religijnej, bez której legalizm nie mógł zahamować rozprzestrzeniania się mistycyzmu. Hiszpański katolicyzm wydał takie postacie jak Święta Teresa z Ávili, a współczesny mu hiszpański islam zrodził święte kobiety w rodzaju Mory („muzułmanki") z Úbedy i Nozaity Kalderán. Obie były mentorkami Manceba. Zagadkowa Mora, pomimo zaawansowanego wieku i analfabetyzmu,

dobrze znała Koran, miała dużą wiedzę o mistycyzmie i uznawana była w Grenadzie i jej okolicach za czołowego teologa. Nozaita służyła radą muzułmańskim społecznościom w Kastylii, a poza tym była słynną akuszerką.

Do przetrwania islamu bardzo przyczyniły się też zwykłe kobiety. Były mniej widoczne w życiu publicznym, więc łatwiej mogły się opierać językowej akulturacji i presji, by wyglądać na „Hiszpanki". Odprawiały kluczowe rytuały, które wyznaczały cykl życia, takie jak np. obmywanie zmarłych. Gotowały tradycyjne potrawy, odmawiały modlitwy, śpiewały piosenki, kształciły małe dzieci i tworzyły islamskie środowisko domowe. Kiedy pojawiali się agenci inkwizycji, to kobiety stawiały im opór. Zachowało się wiele raportów o ich walce z przeszukującymi domy żołnierzami, nawet o chowaniu pod spódnicami egzemplarzy Koranu. W Walencji ponad połowę postawionych przed trybunałem inkwizycji stanowiły kobiety i prawie wszystkie twierdziły, że znają tylko arabski, co pozbawiło inkwizytorów broni strategicznej, jaką były pułapki słowne. Żywe doświadczenie i codzienne rytuały są w takim samym stopniu jak teologia i prawo kluczem dla przetrwania religii, a najaktywniej podtrzymywały je kobiety.

Kultura, religijna i każda inna, nie istnieje wszakże w próżni. Chociaż moryskowie podtrzymywali więzi religijne z szerszym światem islamu, na ich religię musiał nieuchronnie wpłynąć świat chrześcijański, w którym się znaleźli. Najwyraźniej widać to w ewolucji ich literatury. W niektórych regionach Hiszpanii klasyczny arabski język pisany zaczął zanikać już w XV wieku, kiedy dla pożytku mudejarów zabrano się do przekładania dzieł religijnych na kastylijski. W wieku XVI odszedł w prawie całkowite zapomnienie, z wyjątkiem Koranu. Moryskowie tworzyli trochę dzieł w swej idiosynkratycznej, kolokwialnej odmianie arabskiego, ale większość w aljamiado, hybrydzie mówionego kastylijskiego (albo innych miejscowych języków romańskich) zapisywanej andaluzyjskim pismem arabskim. Mimo zakazu ich posiadania do naszych czasów przetrwały liczne utwory w tym języku, a wśród nich traktaty o prawie islamskim, mistycyzmie i teologii, modlitwy, komentarze do Koranu i jego przekłady, opowieści ludowe, książki o magii i medycynie, proza i poezja. Wiele z nich, zamurowanych w ścianach domów morysków, odkryto dopiero w ostatnim stuleciu. W istocie moryskowie tak się zhispanizowali, że tworzyli w aljamiado nawet własne wersje romansów rycerskich z epoki krucjat (z chrześcijańskimi bohate-

rami i nikczemnymi muzułmanami). Czytali też ówczesną literaturę popularną w języku hiszpańskim (albo jej słuchali) i przepisywali islamskie teksty religijne, włącznie z Koranem, po łacinie.

Na religijność morysków silnie wpłynęła też myśl chrześcijańska i żydowska. Na przykład Mancebo utrzymywał, że zna hebrajski oraz grekę, łacinę, kastylijski i aljamiado. Mógł być z pochodzenia żydowskim *converso*; znane są przypadki przechodzenia z jednego z zakazanych wyznań na drugie. Ale zarówno on, jak i inni wykształceni kryptomuzułmanie czytali też ówczesną literaturę dewocyjną i humanistyczną. Na niego i na innych mauretańskich myślicieli wyraźny wpływ wywarł Tomasz à Kempis, którego tekst z roku 1427, *O naśladowaniu Chrystusa*, wyznaczał w chrześcijańskiej Europie puls powszechnej „współczesnej dewocji" w przededniu reformacji. Równie silny był wpływ świeckiej literatury moralistycznej, zwłaszcza wydanej w 1499 roku *Celestyny*, sensacyjnej przypowieści o przestępstwach na tle seksualnym.

Morysków porwała też fala kultu maryjnego, która zalewała Hiszpanię i całe zachodnie chrześcijaństwo. Maryja nie jest wprawdzie dla muzułmanów matką Boga, ale jest matką Jezusa, którego uznają za proroka. W istocie to jedyna kobieta wymieniona z imienia w Koranie, który opisuje zwiastowanie i potwierdza poczęcie z dziewicy. Tak więc oddawanie jej czci stwarzało moryskom płaszczyznę porozumienia z chrześcijanami, bo mogli otwarcie uczestniczyć w publicznych ceremoniach, procesjach i pielgrzymkach maryjnych, nie wierząc w boskość Jezusa, którą uważali za antropomorfizm i politeizm. Moryskowie wynieśli Maryję niemal do roli prorokini, a adoracja „Najświętszej Dziewicy Różańca" dawała im możliwość porozumienia z chrześcijańskimi sąsiadami i ramy dla społecznego i gospodarczego zaangażowania poprzez członkostwo w bractwach i innych popularnych instytucjach religijnych. Na niektórych wiejskich obszarach Walencji, mateczniku islamskiego oporu, zapanował zwyczaj zabierania młodych panien do stolicy, by wzięły udział w świętach Bożego Ciała i Zwiastowania.

W istocie akulturacja była tak głęboka, że w niektórych sytuacjach trudno jest dzisiaj analizować ówczesną hiszpańską pobożność ludową w kategoriach chrześcijańskich czy muzułmańskich. To, co się z niej wyłoniło, było pod pewnymi względami religią hybrydową, którą wspólnie praktykowali heterodoksyjni chrześcijanie, kryptożydzi i kryptomuzułmanie. Uznane przez Kościół za heretyckie chrześcijańskie ruchy ezoteryczne,

takie jak np. alumbrados (iluminiści), nawoływały do oświecenia, które można było osiągnąć przez dotarcie do prawdy wyższej od jakiejkolwiek doktryny, ceremonii czy instytucji religijnej. Współgrało to z sufizmem i mistycznymi nurtami judaizmu, ale było zagrożeniem dla aparatu ortodoksji. W wyobraźni wyznawców tych trzech wiar poczesne miejsce zajmowały dosłowne lub symboliczne sny i cudowne podróże oraz ingerencje aniołów. Polityczny mesjanizm szesnastowiecznych imperiów znajdował odbicie w milenarystycznych oczekiwaniach pojawiających się w całym basenie Morza Śródziemnego i wysypie niedoszłych mesjaszy, którzy głosząc swoją misję, często przekraczali granice między religiami. W Hiszpanii podżegających do buntu popularnych proroków, którzy zwracali się zarówno do chrześcijan, jak i do muzułmanów, ścigała inkwizycja, której zadaniem było umacnianie ściśle określonej doktryny.

Zadanie Świętego Oficjum jeszcze bardziej komplikowały siły społeczne, które zacierały granice między wspólnotami religijnymi. Nawet w wiejskich enklawach morysków można było znaleźć mieszane rodziny chrześcijańskie i kryptomuzułmańskie, a bratanie się starych i nowych chrześcijan, wraz z naturalną ludzką skłonnością do czerpania z wszelkich magicznych i religijnych wierzeń, jakie się pojawiały, przyczyniało się do ogólnej atmosfery organicznej heterodoksji. Co więcej, w tym coraz bardziej mobilnym świecie ludzie często kursowali w charakterze kupców, podróżników, żołnierzy, jeńców i niewolników między chrześcijaństwem i *dar al-islam*. W takich okolicznościach kilkakrotna zmiana religii nie była niczym niezwykłym dla jednostki, mimo że przyłapanie na tym groziło jej potępieniem i spaleniem ma stosie. Te religijne ewolucje były dla Kościoła oburzające, ale wielu osobom wydawały się czymś naturalnym. Podczas procesu seryjnego apostaty z Portugalii zirytowani inkwizytorzy odrzucili jego wyjaśnienia, że jest wyznawcą dwóch religii, kategorycznie stwierdzając to, co było dla nich oczywiste: „Nie można być zarazem żydem i chrześcijaninem” [58].

Rzeczywiście, z punktu widzenia prawa, tak świeckiego, jak i kościelnego, nie było żadnych szarych stref. Wszystkich morysków uważano za chrześcijan, ale ponieważ należeli do nowych wyznawców, mieli drugorzędną pozycję i mniej praw. Ich status prawny sprawił, że ukształtował się u nich pewien rodzaj małżeństw i wspólnot gospodarczych, co pomagało im pozostać na poziomie społecznym – zarówno w oglądzie własnym, jak i starych

chrześcijan – odrębnym ludem, bez względu na synkretyczne tendencje, które mogły zacierać linię podziału między religiami. Wskutek tego w czasach napięć społecznych czy rywalizacji gospodarczej stawali się dogodnymi kozłami ofiarnymi.

W dziesięcioleciach, które nastąpiły po wojnie w Alpuharze, w Hiszpanii panował niepokój, ponieważ odnowił się konflikt z Portugalią, armada poniosła klęskę, a kraj nękały klęski głodu i zarazy. Morysków zaczęto postrzegać jako jednocześnie biednych i chciwych, tchórzliwych, ale groźnych i cieszących się przywilejami, których poskąpiono starym chrześcijanom. Ci drudzy, podobnie jak biała klasa robotnicza w Stanach Zjednoczonych w epoce po przyznaniu pełni praw obywatelskich osobom innych ras, uważali, że ich pozycja jest zagrożona, ponieważ jako chrześcijanie moryskowie nie byli już poza nawiasem społeczeństwa. Zgodnie z pokrętną logiką desperackiej bigoterii uważano, że moryskowie są niesłusznie uprzywilejowani. Coraz częściej podejrzewano ich o nielojalność. Mówiono, że gromadzą broń. W Sewilli i Walencji fałszywe pogłoski o rychłym buncie morysków doprowadziły do napaści na nich samozwańczych strażników porządku, natomiast w Aragonii wiejscy rebelianci schodzili z gór i atakowali ich wioski.

Przywódcy morysków odpłacali im pięknym za nadobne. Już w roku 1575 wyszło na jaw, że utrzymywali kontakty z wrogami Hiszpanii, nie tylko z Osmanami, ale także z francuskimi protestantami, którzy prowadzili krwawe walki ze swymi katolickimi władcami, nazwane później francuskimi wojnami religijnymi. Kiedy w 1589 roku hugenoci pod wodzą Henryka nawarskiego zatryumfowali, król, który przeszedł na katolicyzm, by zyskać francuską koronę jako Henryk IV, wprowadził we Francji jednolity dla wyznawców wszystkich religii system prawny. Wskutek tego moryskowie spoglądali na Francję z nadzieją, widząc w niej wzór wielowyznaniowego królestwa. Podobnie pokój augsburski z 1555 roku, który uznawał współistnienie protestantyzmu i katolicyzmu i został zawarty przez samego władcę Hiszpanii, cesarza Karola V, z książętami Rzeszy, zdawał się stwarzać możliwość powrotu do religijnego pluralizmu. Ale nie miało się tak stać. W konsekwencji moryskowie zostali zmuszeni do szukania sojuszników we wrogach Hiszpanii. Nawarscy moryskowie powiadomili Henryka IV, że chętnie powitają go jako króla, jeśli najedzie na ich kraj, natomiast inni agenci nawiązali kontakty z protestanckimi Anglikami i Holendrami, którzy zachęcali Maroko do inwazji na półwysep.

W 1581 roku Filip II rozważał możliwość usunięcia morysków, ale zadanie to przypadło jego jedynemu żyjącemu synowi, Filipowi III, słabemu monarsze, który dawał się wodzić za nos grupie reakcyjnej elity świeckich i duchownych. Brano pod uwagę różne rozwiązania, w tym ludobójstwo – zatopienie morysków – i przymusową sterylizację w połączeniu z deportacją na daleki i niegościnny Labrador, ale ostatecznie zdecydowano się skazać ich po prostu na wygnanie. A ponieważ nie sposób było określić, którzy z nich, jeśli w ogóle jacyś, są szczerymi chrześcijanami, lepiej było wypędzić wszystkich. Zagłuszono umiarkowane głosy w Kościele i na dworze. W tamtym momencie trudno było znaleźć jakiś argument ekonomiczny przemawiający za ich pozostaniem. Wkład morysków do kasy królestwa nie był już znaczący, a zresztą konfiskata ich majątków przyniosłaby przypływ sporej gotówki do świecącego pustkami królewskiego skarbca. Ich pozbycie się byłoby też politycznie korzystne dla monarchii, ponieważ byłby to cios dla sprawiających kłopoty wielkich aragońskich i walenckich posiadaczy ziemskich, których dobrobyt zależał od pracy morysków.

Umiarkowana część kleru przeciwstawiała się temu z powodów moralnych, zauważając, że byłoby to karą zbiorową i że wygnano by dobrych chrześcijan, którzy na pewno zostaliby zmuszeni do wyrzeczenia się swej wiary, przeto skazani na wieczne potępienie. Niczego nie wskórali; udało im się jedynie uzyskać ułaskawienie dla małych dzieci, które miano zabrać rodzicom i dać na wychowanie rodzinom starych chrześcijan. Takie było znamię tych czasów. Głosem Kościoła był wicekról Walencji, arcybiskup (a później święty) Juan de Ribera. Najbardziej miłosiernym podejściem, jakie mógł sobie wyobrazić, było masowe zniewolenie całej populacji morysków.

Kiedy zapadła decyzja o przystąpieniu do działania, przygotowania do tej akcji podjęto po cichu, by nie wzbudzać oporu. Potem, 22 stycznia 1609 roku, poinformowano walenckich morysków, że mają trzy dni na zebranie się w swoich rodzinnych miastach z dobytkiem, jaki zdołają unieść, i przygotowanie się do deportacji.

W listopadzie tego roku akcja dobiegła końca. W Oranie, hiszpańskiej enklawie w Algierii, zgromadzono 116 tysięcy morysków, których po prostu odprowadzono pod eskortą do granic miasta i kazano im iść dalej. Wypędzenia z Aragonii i Katalonii zaczęły się w kwietniu 1610 roku. Ponad 60 tysięcy nowych chrześcijan zmuszono do forsownego marszu do

Tortosy albo do francuskiego Agde, skąd mieli się udać statkami albo do Afryki Północnej, albo na osmański Wschód. Henryk IV zaproponował wszystkim, którzy przysięgną, że będą dobrymi chrześcijanami, osiedlenie się we Francji, ale niewielu wykazało zainteresowanie tą ofertą.

Kastylijskich morysków wypędzano etapami pomiędzy wrześniem 1609 i lipcem 1610 roku. Na niektórych terenach dano im trzydzieści dni na sprzedaż majątku, którego nie mogli zabrać ze sobą. W każdym razie wszyscy zostali obłożeni pięćdziesięcioprocentowym podatkiem od wywożonej z królestwa gotówki. Pod koniec 1610 roku Hiszpanom pozostało już tylko posprzątać po moryskach i królewscy agenci rozjechali się po kraju, by przeczesać teren w poszukiwaniu zbiegów i deportowanych, którzy po wygnaniu wrócili potajemnie do Hiszpanii. 20 lutego 1614 roku hrabia Salazar, któremu Filip III powierzył zadanie pokierowania akcją, zameldował władcy, że została ona zakończona. Dziewięćset trzy lata po wylądowaniu Tarika Ibn Zijada w Gibraltarze era islamu w Hiszpanii dobiegła końca.

Trudno ocenić skalę tego przedsięwzięcia i ogrom cierpień, jakich przysporzyło. Ogółem deportowano około 320 tysięcy osób, którymi targały różne emocje, od żalu po rezygnację, smutek i nienawiść. Gdy po utracie większości dobytku wędrowali, zdezorientowani i zszokowani, przez niegościnne ziemie i zdradliwe morze na wygnanie, stawali się celem napaści bandytów i przedmiotem nadużyć ze strony urzędników i korzystających z okazji niegodziwców. Ludzie, których przodkowie nie znali innych krajów niż ojczysty, zostali wygnani na obce ziemie, gdzie rzadko byli dobrze przyjmowani. Nie znali języka ich mieszkańców i nie rozumieli ich kultury.

Dla północnych Afrykanów, wśród których wylądowali, taki napływ uchodźców był zjawiskiem niepożądanym i groźnym. Poza tym w oczach wielu muzułmanów moryskowie byli cudzoziemcami, niewiernymi i apostatami, „chrześcijanami z Kastylii”, którzy nie zasługiwali na litość, jałmużnę ani troskę. Ci moryskowie, którzy byli chrześcijanami z przekonania, odwzajemniali te uczucia. W niektórych rejonach wygnańcy natrafiali na silny, niekiedy zbrojny, opór i czasami byli zmuszeni walczyć o przeżycie.

Okazywano im też współczucie i solidaryzowano się z nimi, zarówno w Hiszpanii, jak i na ziemiach, na które ich wygnano. Wielu starych chrześcijan zachowywało się honorowo i pomagało mauretańskim sąsiadom w sprzedaży majątku, a czasami kontynuowało przyjaźń po ich wyjeździe, wymieniając z nimi listy. Niektórzy biskupi i właściciele ziemscy starali się

interweniować w obronie swoich poddanych i dzierżawców, przedstawiając ich jako lojalnych i dobrych chrześcijan, ale na nic się to nie zdało. Oficjalnie nie czyniono prawie żadnych wyjątków. Pozwolono zostać niektórym z arystokratycznych rodzin morysków, podobnie niewolnikom chrześcijańskich panów i świeżo nawróconym renegatom z Afryki Północnej, ale niewielu innym. Mimo to niektórym osobom, a nawet całym społecznościom udało się uniknąć wypędzenia albo potajemnie wrócić w następnych latach.

Odnalezienie się na wygnaniu ułatwiała też mauretańska elita, która w latach przed wydaniem przez Filipa III edyktu o wypędzeniu zbudowała sieć kontaktów w Maghrebie, Ifrikijji i na osmańskim Wschodzie. Wykorzystała tam swoje wpływy, by chronić rodaków i zapewnić przetrwanie andaluzyjskiemu „narodowi". Szczególnie chętnie przyjmowano morysków na terytoriach osmańskich, zarówno w Tunisie, jak na Wschodzie. Tam powodzenie przyjętej przez sułtanów strategii „dziel i rządź" zależało od istnienia szerokiego spektrum odmiennych społeczności etnoreligijnych, więc moryskowie byli cennym dodatkiem do tej mieszaniny. Z kolei rządzący w Maroku Sa'dowie widzieli w wygnańcach żołnierzy, którzy wesprą ich w wojnach ze zbuntowanymi berberskimi plemionami w głębi kraju. W końcu tamtejsi moryskowie powstali przeciw swoim panom i przejęli portowe miasto Sala, w którym założyli niepodległą republikę. Przez znaczną część XVII wieku prowadzili stamtąd dżihad w postaci pirackich napaści na hiszpańskie statki.

Niektórzy moryskowie nie mogli znieść życia na wygnaniu, więc przekradali się z powrotem do Hiszpanii, gdzie byli wiecznymi uciekinierami. Jeśli zostali ujęci, czekała ich kara śmierci albo ponowna zsyłka. Grupa z Doliny Ricote nieopodal Murcji, ostatniego terenu, z którego usunięto morysków, wróciła do swoich wiosek i podpaliła miejscowe archiwa, licząc na to, że po zniszczeniu dowodów świadczących o tym, kim dokładnie są, unikną wypędzenia, ale nic im to nie dało. Nie jest przypadkiem, że morysk, którego spotykamy w *Don Kichocie*, nazywa się Ricote. Po udaniu się na wygnanie do Augsburga – ówczesnego wzoru różnorodności – Ricote Cervantesa, niegdyś bogaty kupiec, wraca do Hiszpanii w przebraniu pielgrzyma i próbuje odszukać córkę, Annę Félix, i żonę, które zostały deportowane do Algieru. Tu wpada na starego przyjaciela, Sancza Brzuchacza. Przy posiłku składającym się z chleba, sera i wina Ricote użala się na swój los i los swoich ziomków. Większość z nich była chrześcijanami pochodzącymi z muzułmanów, potomków autochtonów, którzy mieszkali na tych zie-

miach na długo przed Rzymianami i narodzinami Chrystusa, a zatem przed przybyciem Habsburgów, którzy skazali ich na wygnanie.

> […] Jego Wysokość musiał chyba działać z bożego natchnienia, wydając tak wspaniałomyślne postanowienie, nie dlatego, żebyśmy wszyscy byli winni, bo przecież niektórzy byli zatwardziałymi i prawdziwymi chrześcijanami, lecz było ich tak niewielu, że nie mogli się przeciwstawić tym, którzy nimi nie byli […]. W końcu słusznie zostaliśmy ukarani wygnaniem, karą delikatną i lekką zdaniem jednych, ale dla nas najstraszniejszą, jaką można było nałożyć. Gdziekolwiek jesteśmy, zalewamy się łzami z tęsknoty za Hiszpanią, bo w końcu urodziliśmy się tutaj i jest naszą naturalną ojczyzną [59].

Epilog

Al-Andalus bez Maurów

Tak oto po niemal tysiącu lat Tarik Ibn Zijad, dzielny berberski wojownik, przeistoczył się w Ricote, ukrywającego się wygnańca z Hiszpanii, a wraz z przymusową emigracją morysków w latach 1609–1614 obecność muzułmanów, którzy przemienili półwysep, dobiegła końca. Ale te wypędzenia nie oznaczały oczywiście końca związków półwyspu z islamem, bo trwają one do dziś. Obecnie w Hiszpanii żyją prawie dwa miliony muzułmanów; część z nich jest jej rodowitymi mieszkańcami, którzy zmienili wyznanie, ale większość pochodzi z Afryki Północnej. Wielu zintegrowało się całkowicie z miejskimi społecznościami, wielu innych pracuje przy zbiorze owoców albo wykonuje inne prace fizyczne. Śmiali północni Afrykanie nadal przebywają cieśninę, ale już nie jako wojownicy, lecz uchodźcy ekonomiczni, i nie na wojennych galerach, tylko na wątłych łodziach. A pamięć o Al-Andalus – utraconym raju, którego symbolami są sprofanowany wspaniały meczet w Kordobie i wspaniały pałac w Alhambrze – jest wciąż żywa.

Historia Al-Andalus nie jest historią obcej okupacji. Nie jest anomalią ani wyjątkiem. Jest integralną częścią procesu, który doprowadził do powstania nie tylko współczesnych Hiszpanii i Portugalii, ale także Europy. Dzieje Al-Andalus są dziejami Europy, ale również islamu i judaizmu. Chrześcijaństwo, islam i judaizm nie są trzema niezależnymi cywilizacjami, lecz nierozerwalnie połączonymi elementami czy wymiarami większego przedsięwzięcia, które nazywamy Zachodem – tworem wpływów bliskowschodnich, hebrajskich, greckich, perskich i rzymskich, które przez ostatnich kilka tysięcy lat oddziaływały na ziemie leżące w basenie Morza Śródziemnego i pozostawiały ślad w ludach i kulturach Afryki, Europy, Azji Zachodniej i dalszych części świata.

Al-Andalus i chrześcijańskie Hiszpanie, które obejmowała, zajmują centralne miejsce w tym procesie. Chronologicznie era islamskiej Hiszpanii łączy późny antyk, w którym nastąpił upadek klasycznego świata i powstał Abrahamowy monoteizm, z epoką nowoczesną i ukształtowanymi w niej

pojęciami rasy, narodu, religii, postępu i wiedzy. Geograficznie stanowiła ona pomost między chrześcijaństwem i *dar al-islam*. W sensie twórczym była punktem, w którym spotykały się Afryka, Europa i Azja Zachodnia i gdzie pojawiały się innowacje kulturowe; była najważniejszym i najtrwalszym punktem ich rozprzestrzeniania. Jeśli z tego równania usunie się muzułmańską Hiszpanię, jego pozostałe człony nie złożą się już w sumie na historię Europy.

Staje się to oczywiste, gdy przyjrzymy się historii Al-Andalus i jej związkom z chrześcijańskimi sąsiadami. Od przybycia do Hiszpanii na początku VIII wieku arabskich najeźdźców do wygnania ich potomków na początku XVII polityczna, kulturowa i społeczna historia tego regionu charakteryzowała się nie separacją ani izolacją, lecz integracją chrześcijan, muzułmanów i żydów. Nie znaczy to, że tożsamość religijna nie była ważna ani że nie wpływała na podejmowane działania czy nie kształtowała doświadczenia – pokazuje to wyraźnie retoryka, często bardzo wroga, sporów na temat różnic religijnych. W istocie była tylko jednym z wielu czynników, które uświadamiały ludziom, kim są, jak powinni się odnosić do innych oraz jak działać na świecie.

Wylano dużo atramentu na temat tego, czy Al-Andalus była idylliczną krainą oświeconej tolerancji i współistnienia czy areną brutalnego zderzenia cywilizacji. Nie była ani jednym, ani drugim. Tolerancję nawet dzisiaj niewielu uznaje za cnotę, a co dopiero w średniowieczu, a do zderzeń najczęściej dochodziło nie między „cywilizacjami", lecz w ich łonie. Wielki historyk kultury Amerigo Castro spopularyzował pogląd, że średniowieczna Hiszpania była ziemią *convivencia* – „żyjących razem" chrześcijan, muzułmanów i żydów. Jednak lepiej jest widzieć w niej ziemię *conveniencia*, na której wspólnie żyli i pracowali członkowie różnych społeczności etnicznych i religijnych nie w imię jakiegoś ideału tolerancji, lecz dla wygody, to znaczy dla własnych korzyści. Jeszcze zanim siły Tarika wylądowały na tych ziemiach, doszedł on do porozumienia z fakcjami w wizygockiej elicie.

Chociaż chrześcijanie i muzułmanie postrzegali nawzajem swoje religie jako oparte na błędnych założeniach, niekoniecznie traktowali je jako mające złe zamiary i rozumieli, że wszyscy czczą tego samego Boga. Chrześcijanie, muzułmanie i żydzi żyjący wokół Morza Śródziemnego mieli wspólną płaszczyznę osadzoną na Abrahamowym monoteizmie, perskiej i greckiej nauce, rzymskich instytucjach oraz egipskim ezoteryzmie,

wspólne poczucie historii, tradycje ludowe i zwyczaje kulturowe wykształcone podczas tysięcy lat handlu, migracji, podbojów i kolonizacji, w których brały udział ludy mieszkające w basenie Morza Śródziemnego i poza nim. Poruszali się w środowisku „wzajemnego zrozumienia", które mimo dzielących ich różnic pozwalało im znaleźć wspólną płaszczyznę i umożliwiało nie tylko porozumienie, ale też przystosowanie się do kultur sąsiadów i przejmowanie ich zdobyczy.

A robili to z konieczności. W złożonym i różnorodnym środowisku Al-Andalus i innych krajów basenu Morza Śródziemnego sprawowanie władzy ułatwiała nie likwidacja wrogów, lecz przeciągnięcie ich na swoją stronę. Al-Andalus powstała dlatego, że jej arabskim, muzułmańskim władcom udało się pozyskać do współpracy wizygocką elitę i Kościół, zapewnić im usankcjonowaną prawnie pozycję w nowym społeczeństwie i włączyć ich do swego politycznego projektu. Po zmuszeniu siłą rodowitych mieszkańców półwyspu do podporządkowania się im zwycięzcy zdołali „zdobyć ich serca i umysły".

To samo można powiedzieć o chrześcijańskich władcach, którzy czterysta lat później zaczęli podporządkowywać sobie i integrować ze swoimi poddanymi w nowych królestwach muzułmańską mniejszość. Nie robili tego z wielkoduszności ani z poczucia solidarności, ale z konieczności – musieli dbać o nią w trosce o swój dobrobyt, ona zaś musiała się dostosować do wymogów narzuconych przez nowych władców, by przetrwać. Rządziła tym zasada pragmatyzmu. Po ustanowieniu tych związków można je było od czasu do czasu renegocjować i dopóki podporządkowane społeczności uważano za przydatne i niegroźne, ich prawa były respektowane. Gdy sytuacja się zmieniała, nieuchronnie pojawiały się represje.

W każdym razie ludzie, którzy mieszkali w Al-Andalus i hiszpańskich królestwach powstałych po jej upadku, nie postrzegali siebie tylko jako chrześcijan, muzułmanów czy żydów. Byli członkami wspólnot etnicznych i warstw społecznych, mieszkańcami tych samych dzielnic, miast i regionów, wykonywali te same zawody, mieli wspólne inklinacje duchowe, umysłowe i filozoficzne, a ponadto byli mężczyznami i kobietami, czyli mieli tożsamości, które przekraczały podziały religijne. W rezultacie, mimo że przynależność wyznaniowa mogła kształtować ich doświadczenia i formalne prawa, pod rządami których żyli, nie determinowała tego, jak we wszystkich okolicznościach postrzegali świat ani w kim widzieli wrogów, a w kim sojuszników. Mieli jednocześnie różne tożsamości społeczne,

a fakt, że wiele z nich znajdowało się ponad liniami podziałów religijnych, był źródłem społecznej solidarności, która pomagała zachować różnorodność.

Według Freuda ludzka psychika składa się z trzech elementów: superego, ego i id. Ego jest tą częścią naszej osobowości, która dba o załatwianie naszych spraw, obserwuje otoczenie, ocenia możliwości i opracowuje plan działań zmierzających do osiągnięcia celów, które przyniosą nam konkretne korzyści. Id to nasze nieokiełznane libido i intuicyjne pragnienia, niepowściągane przez sumienie czy rozwagę. Natomiast superego jest właśnie tym sumieniem, policjantem naszej osobowości, który mówi nam, co powinniśmy robić i jak pojmować otaczający nas świat. Formalna przynależność religijna jest analogiczna do superego. Ale chociaż możemy chcieć postępować zgodnie z nakazami sumienia, rzadko to robimy. Przeważnie naszym postępowaniem kieruje ego, które wprawdzie tłumi niskie popędy, ale jednocześnie hamuje nasze dążenie do wyższych ideałów, umożliwiając nam w ten sposób osiąganie praktycznych wyników, które są nam potrzebne dla przetrwania i rozwoju.

Tak właśnie funkcjonowała religia w społecznym i politycznym krajobrazie Al-Andalus. Islamskie i chrześcijańskie państwa w średniowiecznej Hiszpanii były „królestwami wiary” w dosłownym sensie tego określenia. Religijna tożsamość tworzyła ramy dla ich instytucji, była podstawą ich praw i wytyczała kierunki ich polityki. Ale niekoniecznie przekładało się to na działania. Praktyczne wymogi przetrwania oznaczały, że politykę prowadzono często wbrew przykazaniom tych formalnie przyjętych ideologii. Państwa muzułmańskie nieraz sprzymierzały się z chrześcijańskimi, by napaść na swych muzułmańskich wrogów, i odwrotnie. Robiły to dla doraźnych korzyści, z powodu zbieżności celów albo zdarzeń, na które nie miały wpływu. Analogicznie funkcjonuje religia na poziomie indywidualnym. Nawet głęboko religijne jednostki dopuszczają się często czynów sprzecznych z nakazami ich wiary, albo dla jakiejś materialnej nagrody, albo po prostu dlatego, że sprawia im to przyjemność. Niekoniecznie umniejsza to je albo wyznawaną przez nie ideologię; po prostu sprawia, że stają się bardziej ludzkie.

A zatem jeśli z historii Al-Andalus wyłania się jeden obraz, to jest to obraz złożoności i niejednoznaczności zamieszkujących ją jednostek, jednostek, które bez względu na to, jak silna była ich wiara, nie były jedynie „chrześcijanami”, „muzułmanami” i „żydami”, ale przede wszystkim

ludźmi. W rezultacie jest to historia wiary, ciekawości, szczodrości i twórczego ducha, ale także przemocy, małostkowości, okrucieństwa, chciwości i hipokryzji. Arabska Al-Andalus nie była żadną Shangri-La otwartej tolerancji, a chrześcijanie i Berberowie, którzy ją zniszczyli, nie byli barbarzyńskimi filistynami. Na poziomie cywilizacji nie było tam ani „dobrych", ani „złych facetów", a na poziomie jednostkowym pojawiali się nielicznie. Władza jest brzydka, a przemoc nieunikniona. Nie można wyciągnąć z tego żadnej moralnej nauki.

Ale być może da się wyciągnąć jakąś naukę społeczną. A jest ona taka, że różna tożsamość religijna i przynależność kulturowa niekoniecznie muszą być przeszkodami we wzajemnym okazywaniu sobie szacunku i korzystnej dla wszystkich stron współpracy. Ludzie o odmiennym pochodzeniu, przynależności i wrażliwości mogą nie tylko współpracować ze sobą, ale również tolerować te różnice, jeśli nie czują zagrożenia ze strony innych, jeśli ich cele pokrywają się lub uzupełniają i jeśli gotowi są odłożyć na bok swoje moralne założenia i traktować przekonania innych jako przyjmowane w dobrej wierze, nawet gdy są – ich zdaniem – błędne. Patrzyliśmy na historię muzułmańskiej i chrześcijańskiej Hiszpanii jako na dziewięćset lat nieustannego konfliktu wywołanego różnicami religijnymi, natomiast w istocie można w niej widzieć dziewięćset lat twórczego zaangażowania mimo różnic religijnych. A to powinno wzbudzić w nas wszystkich co najmniej trochę wiary.

Sala modlitwy w Wielkim Meczecie w Kordobie. Timor Espallargas, 2004 (Creative Commons)

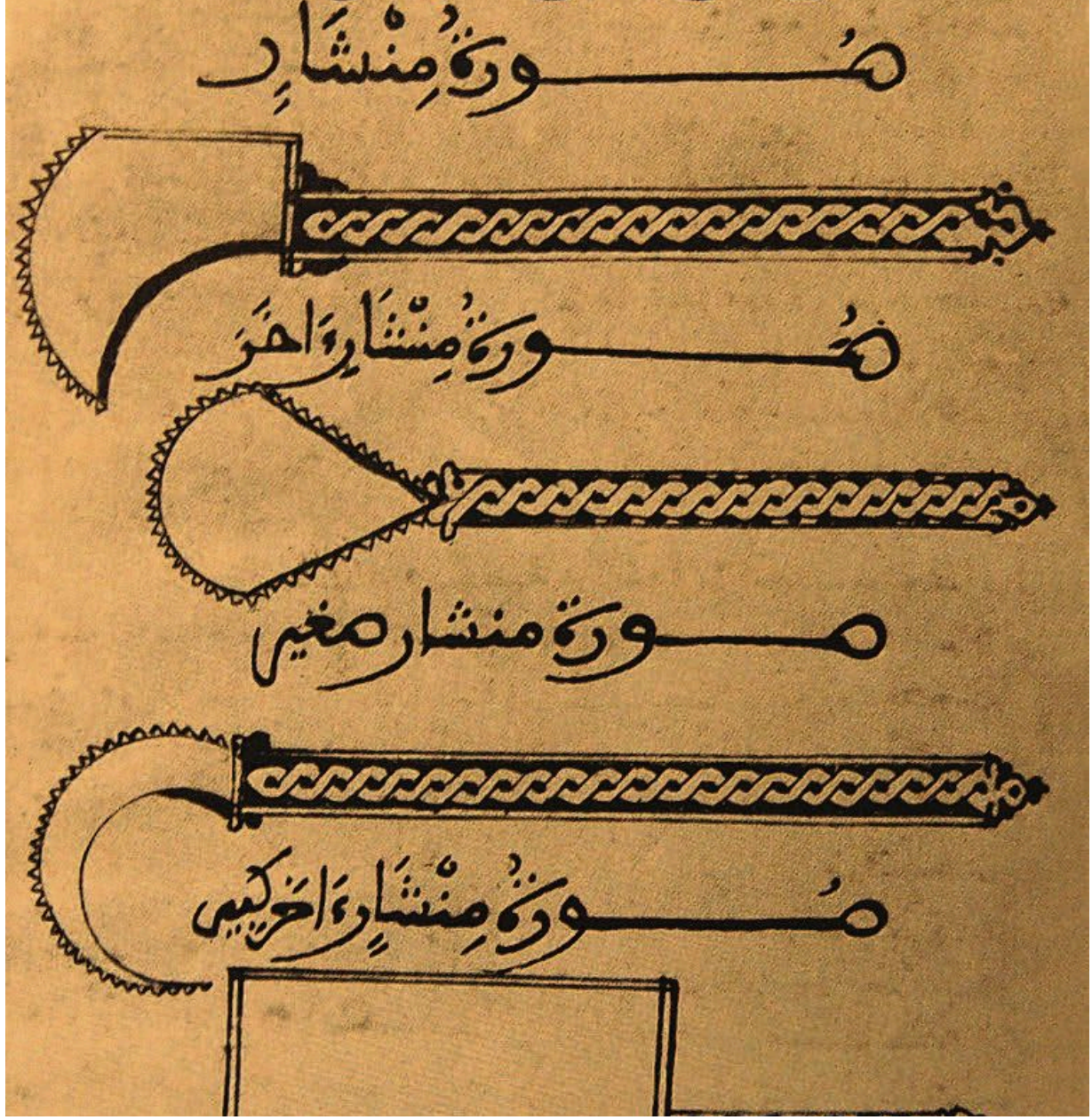
Myśliwy z dwoma lwami. Płaskorzeźba na szkatułce z kości słoniowej wykonanej dla Hiszama II w warsztacie Faradż (1004/1005). Museo de Navarra/Comunidad Foral de Navarra

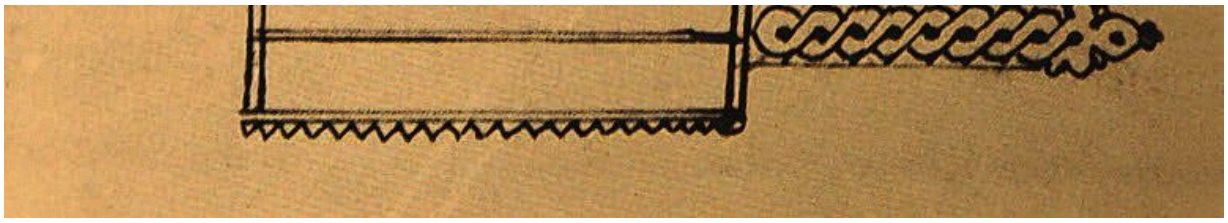
Abbasydzkie niewolnice (kijan). Fresk z Dżawsak al-Chagani, pałacu kalifa w irakijskiej Samarze (ok. 860). Robert Delord

Święty Jakub, „pogromca muzułmanów”. Księga Świętego Jakuba albo *Kodeks Kalikstyński* (początek XII wieku), f. 120r. Certo Xornal (Wikicommons)

Brązowa kadzielnica z XI wieku. Metropolitan Museum of Art. (Zakupiona w 1967 roku na zlecenie Josepha Pulitzera)

نوع من العمل آلة مشاكلة لذلك العمل. واعلم أن الأعمال كلها
فتحتاج لها على نوع الآلة التي تحتاج إليها إذا كانت معتادة وبة سهولة
ومعرفة بقانون هذه الصناعة. ومن محاسن الصناعة وشاهد ضروبها
من الأغراض وغرضي ينتبه لنفسه ما يشاكله من الآلات لكل مرض وأن
مصور لك في آخر هذا الباب صورة الآلات فتعلمها آلة تحتاج عليها
وفيما نفيس بما أعلى خيرها إن شاء الله تعالى





Fragment *Kitab at-tasrif*, podręcznika medycyny autorstwa Az-Zahrawiego Abu al-Kasima (Abulcasisa). Arkwatem, 2007 (Wikicommons)

Szkatułka z kości słoniowej Al-Mughiry Ibn Abd ar-Rahmana III z przedstawieniem sceny tronowej, 968 rok. Prawdopodobnie z Madinat az-Zahra. W roku 976 Al-Mughira został skazany przez Al-Mansura na śmierć. © Luwr, Dist. RMN-Grand Palais/Art Resource NY

Muzyk grający w ogrodzie na ud. Hadis Bajad i Rijad (początek XIII wieku).
Jorge Fernandez-Oronoz (Archivo Oronoz)

Brązowe astrolabium z inskrypcjami arabskimi i łacińskimi wykonane przez Ibrahima Ibn Sa’ida as-Sahliego (Toledo, 1068). Museum of the History of Science, Oxford (#55331)

„Pałac radości” (zamek Aljaferia, Saragossa) z zewnątrz. Turol Jones, 2004 (Creative Commons)

Wojownicy oblegający Jerozolimę, z Las Huelgas Apocalypse (Beato z Liébany, 1220). Morgan Library and Museum Ms M.429 (folio 149v–150). The Morgan Library & Museum/Art Resource NY

Almorawidzki złoty dinar Jusufa Ibn Taszufina, wybity w Almeríi w 1097/1098 roku. Zbiory American Numismatic Society (1951.146.6)

Ibn Ruszd (Awerroes) i Porfiriusz w wyimaginowanej dyskusji. Monfredo de Monte Imperiali, *Liber de herbis et plantis* (XIV w.). Reprodukcja z: Samuel Sadaune, *Inventiones et découvertes au Moyen Âge dans le monde* (Wikipedia/Creative Commons)

Almohadzcy żołnierze maszerują z chrześcijańskimi sprzymierzeńcami pod sztandarem Najświętszej Marii Panny na Marynidów. *Cantigas de Santa María* Alfonsa X (Cantiga 181, Codex Rico, Ms. T11. Biblioteca de El Escorial, ok. 1280). Jorge Fernandez-Oronoz (Archivo Oronoz)

Kobiety grające w szachy. *Księga gier* Alfonsa X (1283). Jorge Fernandez-Oronoz (Archivo Oronoz)

Dziedziniec Lwów (pałac Alhambra, Grenada). Za zgodą Alamy

Rękojeść miecza, którego własność przypisuje się Boabdilowi, z inskrypcją „Nie ma zdobywcy prócz Boga […]” (koniec XV/początek XVI wieku). Bibliothèque nationale, Paryż, Cabinet des medailles

Ecce ſervus meus, ſuſcipiam eum, electus meus, complaciuit ſibi in illo anima mea, dedi ſpiritum meum ſuper eum, iudicium gentibus proferet ~ Isa. 42. 2ᵒ

Chrzest mudejarów w Grenadzie (F. Heylan). Biblioteca de la Universidad de Granada (Colección de láminas alusivas a los libros de plomo y reliquias del Sacro Monte de Granada)

Muzykujący i tańczący moryskowie. Z: Christoph Weiditz, Trachtenbuch (1530/1540). Germanisches Nationalmuseum, Digitale Bibliothek, Germanisches Nationalmuseum Nürnberg, Hs. 22474. Bl. 107–108, Der Moriskentanz

بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله على سيدنا
محمد الكريم والـه
وسلم تسليما

نار أنت يا دالش شيباتا دالك . بانيت يسكان
دا دو الفيادة . قوارت آجنتدش بانسترغس
أت كنبتت دا أنردش مسليماش . أدنتا شل
هلرت مشر دا بانتا مسليماش يانتارالش
شيباتا عليماش دكتش إقكالدش إدا

Rękopis *Tafçiry* autorstwa Manceba de Arévalo w zapisie aljamiado (XVI wiek). Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC, Madryt)

Vicent Mestre, *Deportacja z portu w Denii* (1613). Auraco.org (Fundació Bancaja, Walencja){: .podpis}

Podziękowania

Nie zdołałbym ukończyć tej książki bez pomocy i wsparcia rodziny, przyjaciół i kolegów po fachu. Podziękowania – za miłość, cierpliwość i rady – należą się przede wszystkim Núrii Silleras-Fernández; cierpiała razem z naszymi dziećmi, Alexandrą i Raymondem, gdy raz jeszcze zmagałem się z zadaniem, które okazało się bardziej złożone, niż się na początku wydawało. Dziękuję też Danowi Greenowi, niezrównanemu mentorowi i niezwykłemu agentowi, który zaproponował mi, bym się zajął tym tematem, i Danowi Gerstle za zachętę do pracy, za to, że spokojnie znosił moje opóźnienia i niechlujne szkice, że je uważnie czytał i zręcznie redagował. Staranna adiustacja, której dokonała Theresa Winchell, wygładziła wiele nierówności w moim tekście. Przyjaciele i koledzy z pracy, w tej liczbie Núria Silleras, Sharon Kinoshita, Thomas F. Glick, Maribel Fierro, Alejandro García Sanjuán, David Wacks, Francisco Vidal Castro i Gerard Wiegers, uważnie przeczytali pierwsze wersje pracy, podzielili się ze mną uwagami i zaproponowali poprawki, co wyszło tej książce na dobre i oszczędziło mi wstydu. Nie muszę dodawać, że tylko ja ponoszę winę za wszelkie błędy, które w niej pozostały. Szczególne wyrazy wdzięczności należą się Roser Salicrú i Lluch, w której projekcie „La Corona catalanoaragonesa, l'Islam i el món mediterrani" miałem zaszczyt uczestniczyć i która łaskawie gościła mnie podczas moich corocznych pobytów w Institució Milà i Fontanals w Barcelonie [1]. Chcę też ogólnie podziękować grupie wiodącej i uczestnikom warsztatów Mediterranean Seminar – „Club Med" – którzy inspirowali mnie i uczyli, oraz moim kolegom z University of Colorado i University of California i wielu innym, zbyt licznym, by można było ich tu wszystkich wymienić. Na koniec muszę wyznać, że niniejsza książka jest owocem inspiracji i wielkoduszności mego drogiego przyjaciela i nauczyciela, Wadjiha F. al-Hamwi z wyjątkowego miejsca, Aleppo, które teraz istnieje – niestety – tylko we wspomnieniach.

Pracując nad tym projektem, otrzymałem wsparcie od wielu instytucji, przede wszystkim z University of Colorado w Boulder, którego sprawnych i niezmordowanych bibliotekarzy doprowadziłem na pewno na skraj wyczerpania, oraz z Institució Milà i Fontanals z Consejo Superior de Inve-

stigaciones Científicas, którzy wspaniałomyślnie udostępniali mi każdego lata swoją bibliotekę i miejsce do pracy. Faculty Research Fellowship z National Endowment for the Humanities dał mi bardzo potrzebny czas na prowadzenie badań. Za prawo wykorzystania ilustracji zapłaciłem dzięki hojnemu wsparciu Kayden Research Grant z University of Colorado.

Podziękowania te nie byłyby kompletne bez uznania dla ogromu pracy wielu historyków, na której opiera się niniejsze studium. Jako naukowcy zawsze stoimy na barkach gigantów, co nigdzie nie jest bardziej prawdziwe niż w przypadku tej książki.

1. Grup de Recerca Consolidat per la Generalitat de Catalunya CAIMMed (La Corona catalanoaragonesa, l'Islam i el món mediterrani, 2014 SGR 1559). [wróć]

Umajjadzcy emirowie i kalifowie Kordoby

Emirowie Kordoby

Abd ar-Rahman I ad-Dachil, „Sokół Kurajszytów” (756–788)
Hiszam I Ibn Abd ar-Rahman (788–796)
Al-Hakam I Ibn Hiszam (796–822)
Abd ar-Rahman II Ibn al-Hakam (822–852)
Muhammad I Ibn Abd ar-Rahman II (852–886)
Al-Munzir Ibn Muhammad (886–888)
Abd Allah Ibn Muhammad (888–912)
Abd ar-Rahman III Ibn Muhammad Ibn Abd Allah (912–929)

Kalifowie Kordoby

Abd ar-Rahman III Ibn Muhammad Ibn Abd Allah an-Nasir ad-Din Allah (929–961)
Al-Hakam II Ibn Abd ar-Rahman (961–976)
    Muhammad Ibn Abi Amir al-Mansur (981–1002) [a] [1]
Hiszam II Ibn al-Hakam (976–1009)
    Abd al-Malik Ibn Muhammad Ibn Abi Amir al-Muzaffar (1002–1008) [a]
    Abd ar-Rahman Ibn Muhammad Ibn Abi Amir, „Szandżul” (1008–1009) [a]

Kalifowie po okresie fitny

Muhammad II Ibn Haszim al-Mahdi (1009)
Hiszam Ibn Sulejman Ibn Abd ar-Rahman III ar-Raszid (1009) [b] [2]
Sulejman Ibn al-Hakam ur. Sulejman Ibn Abd ar-Rahman III al-Musta’in (1009)
Hiszam II Ibn al-Hakam (1010–1113) [c] [3]

Sulejman Ibn al-Hakam ur. Sulejman Ibn Abd ar-Rahman III al-Musta’in (1013)

Ali Ibn Hammud (1016–1018) [d] [4]

Abd ar-Rahman IV Ibn Muhammad Ibn Abd al-Malik Ibn Abd ar-Rahman III al-Murtada (1018) [e] [5]

Al-Kasim Ibn Hammud an-Nasir ad-Din Allah (1018–1021) [d]

Jahja Ibn Ali Ibn Hammud (1021–1022) [d, f] [6]

Al-Kasim Ibn Hammud an-Nasir ad-Din Allah (1023) [d]

Abd ar-Rahman V Ibn Hiszam Ibn Abd al-Dżabbar al-Mustazhir (1023–1024)

Muhammad III Ibn Abd ar-Rahman Ibn Ubajd Allah Ibn Abd ar-Rahman III al-Mustakfi (1024–1025)

Hiszam III Ibn Muhammad Ibn Abd al-Malik Ibn Abd ar-Rahman III al-Mu’tadid (1027–1031; zm. 1036)

Pseudo-Hiszam II (1035–1044/1060/1083) [g] [7]

Lista władców taifatów zob: Wasserstein, *The Rise and Fall of the Party-Kings*, s. 83–98.

1. [a] Amirydzki hadżib. [wróć]
2. [b] Kandydat popierany przez berberskich najemników. [wróć]
3. [c] Mówiono, że Hiszam II został zabity w roku 1009, a zatem ten Hiszam mógł być Hiszamem II, oszustem albo czystą fikcją. [wróć]
4. [d] Kalif hammudydzki. [wróć]
5. [e] Kandydat popierany przez Chajrana, niewolnika-króla Malagi. [wróć]
6. [f] Tylko w Maladze od 1022 do 1035 roku. Jego następcy rządzili tam do roku 1057. [wróć]
7. [g] Oszust finansowany przez Abbadydów z Sewilli, którzy w 1060 roku ogłosili, że zmarł on w roku 1044, jego imię pojawia się jednak na monetach bitych w innych taifatach aż do roku 1083. [wróć]

Nasrydzcy emirowie i ważne postaci

Imiona i daty pisane czcionką półgrubą odnoszą się do pierwszego okresu panowania emira, który dochodził do władzy kilka razy.

Muhammad al-Ahmar I „Asz-Szajch” (1232–1273)
Muhammad II Ibn Muhammad I „Al-Fakih” (1273–1302)
Muhammad III Ibn Muhammad II (1302–1309)
Abu Abd Allah (wezyr)
Nasr Ibn Muhammad II (1309–1314)
Szams ad-Duha (*umm al-walad*)
Atik Ibn al-Mawl (wezyr)
Muhammad Ibn al-Hadżdż (wezyr)
Isma’il I Ibn Abu Sa’id Faradż (1314–1325) [a] [1]
Fatima Bint Muhammad II „Bint al-Ahmar” (matka emira)
Muhammad IV Ibn Isma’il (1325–1333)
Muhammad Ibn al-Mahruk (wezyr)
Abu Nu’ajm Ridwan (wezyr)
Fatima Bint Muhammad II „Bint al-Ahmar” (babka emira)
Jusuf I Ibn Isma’il I (1333–1354)
Abu Nu’ajm Ridwan (hadżib)
Fatima Bint Muhammad II „Bint al-Ahmar” (babka emira)

Muhammad V Ibn Jusuf I al-Ghani bi-Allah (1354–1359)
Abu Nu’ajm Ridwan (hadżib)
Lisan ad-Din Muhammad Ibn al-Chatib (wezyr)
Isma’il II Ibn Jusuf I (1359–1360)
Rim (*umm al-walad*)
Muhammad VI Ibn Isma’il al-Ghalib bi-Allah „El Bermejo” (1360–1362)
Muhammad V Ibn Jusuf I al-Ghani bi-Allah (1362–1391)
Lisan ad-Din Muhammad Ibn al-Chatib (wezyr)
Muhammad Ibn Zamrak (wezyr)
Jusuf II Ibn Muhammad V (1391–1392) [b] [2]
Muhammad VII Ibn Jusuf II (1392–1408)

Jusuf III Ibn Jusuf II (1408–1417)

Muhammad VIII Ibn Jusuf III as-Saghir (1417–1419)
Ali al-Amin (wezyr/regent)

Muhammad IX Ibn Nasr Ibn Muhammad V al-Ajsar (1419–1419)
Zahr ar-Rijad (żona)
Jusuf Ibn as-Sarradż (wezyr)
Muhammad VIII Ibn Jusuf III as-Saghir (1427–1430)
Ridwan Bannigasz (wezyr)
Muhammad IX Ibn Nasr Ibn Muhammad V al-Ajsar (1430–1431)
Jusuf Ibn as-Sarradż (wezyr)
Jusuf IV Ibn Muhammad Ibn al-Mawl „Abenalmao/Abenámar” (1432) [c] [3]
Muhammad IX Ibn Nasr Ibn Muhammad V al-Ajsar (1432–1445)
Jusuf V Ibn Ahmad Ibn Muhammad V „El Cojo” (1445–1446) [d] [4]
Isma’il III Ibn Jusuf II (1446–1447)
Muhammad IX Ibn Nasr Ibn Muhammad V al-Ajsar (1447–1453)

Muhammad X Ibn Muhammad VIII „El Chiquito” (1453–1454)
Umm al-Fath (żona) [e] [5]

Sa’d Ibn Ali Ibn Jusuf II (1454–1455)
Abu Surrur al-Mufarridż
Jusuf Ibn as-Sarradż (wezyr)
Muhammad X Ibn Muhammad VIII „El Chiquito” (1455)
Sa’d Ibn Ali Ibn Jusuf II (1455–1462)
Isma’il IV (1462–1463) [f] [6]
Sa’d Ibn Ali Ibn Jusuf II (1463–1464)
Abu al-Kasim Ibn Bannigasz (wezyr)

Abu al-Hasan Ali Ibn Sa’d „Mulej Hacén” (1464–1482)
A’isza/Fatima (żona)
Turaja/Izabela de Solís (żona)

Muhammad XI Abu al-Hasan Ali „Boabdil” (1482–1483)
A’isza/Fatima (matka emira)

Abu al-Hasan Ali Ibn Sa’d „Mulej Hacén” (1483–1485)
Muhammad XII Ibn Sa’d az-Zaghal (1485–1487)
Muhammad XI Abu al-Hasan Ali „Boabdil” (1487–1492)
A’isza/Fatima (matka emira)

1. [a] Abu Sa’id Faradż był bratankiem Muhammada I. [wróć]
2. [b] Matka Jusufa II była stryjeczną wnuczką Isma’ila I. [wróć]
3. [c] Matka Jusufa IV była córką Muhammada VI. [wróć]
4. [d] Jego matka, Fatima, była córką Muhammada V. [wróć]
5. [e] Umm al-Fath była córką Muhammada IX i Zahr ar-Rijad. [wróć]
6. [f] Panowanie Isma’ila IV nie zostało defi nitywnie potwierdzone; pewne jest jedynie to, że był członkiem rodziny Nasrydów. [wróć]

Przypisy

1. Ibn-al-Qutiya, *Tarīkh iftitah*, s. 47. W języku angielskim zob: James, *Early Islamic Spain*, s. 69. [wróć]
2. Wolf, *Conquerors and Chroniclers*, s. 166. [wróć]
3. James, *A History of Early al-Andalus*, s. 111. [wróć]
4. Sobh, *'Abd al-Rahman I*, s. 45. [wróć]
5. Safran, *The Second Umayyad Caliphate*, s. 177. [wróć]
6. López, *El conde de los Cristianos*, s. 181. [wróć]
7. *Pieśń o Rolandzie* (przeł. T. Boy-Żeleński). [wróć]
8. Seco de Lucena i Qalqashandī, *Un tradado árabe*, s. 117. [wróć]
9. Noble, *Charlemagne and Louis the Pious*, s. 30. [wróć]
10. Tamże, s. 98–99. [wróć]
11. Verlinden, *Les Radaniya*, s. 110. [wróć]
12. James, *Early Islamic Spain*, s. 100. Tutaj przedstawiam swobodną adaptację tego dzieła. [wróć]
13. Vallvé, *Abd ar-Rahmān II*, s. 109. [wróć]
14. Wilson, *Hrotsvit of Gandersheim*, s. 29. [wróć]
15. Safran, *The Second Umayyad Caliphate*, t. I. [wróć]
16. Wilson, *Hrotsvit of Gandersheim*, s. 29. [wróć]
17. Fierro Bello, *'Abd ar-Rahman III*, s. 1. [wróć]
18. Brann, *Andalusi „Exceptionalism*", s. 128–129. [wróć]
19. *Listy chazarskie*, przeł. August Bielowski (1864), Armoryka, Sandomierz 2011, s. 16–18. [wróć]
20. Margoliouth, *The Irshad*, t. II, s. 67. [wróć]
21. Cohen, *A Critical Edition*, s. 67. [wróć]
22. Barton, *Conquerors, Brides, and Concubines*, s. 42. [wróć]
23. Pérez de Úrbel, *Historia Silense*, s. 176. [wróć]
24. Kassis, *Muslim Revival*, s. 82. [wróć]
25. Franzen, *Poems of Arab Andalusia*, s. 90. [wróć]
26. Constable, *Medieval Iberia*, s. 99. [wróć]
27. Tibi, *The Tibyān*, s. 90. [wróć]
28. Tamże. [wróć]
29. Dunlop, *A Christian Mission*, s. 288. [wróć]
30. Catlos, *The Victors and the Vanquished*, s. 60. [wróć]
31. Ibn Sa'id, *Al-Mug-hrib*, t. II, s. 436–438. [wróć]
32. Dunlop, *A Christian Mission*, s. 263. [wróć]
33. Viguera Molíns, *La Taifa de Toledo*, s. 59. [wróć]
34. Gayangos, *The History*, t. II, s. 273. [wróć]

35. El-Allaoui, *Les échanges*, s. 265. [wróć]
36. Kennedy, *Muslim Spain and Portugal*, s. 158. [wróć]
37. *Until When in Exile?*, w: Masarwah i Tarabieh, *Longing for Granada*, s. 314–315. [wróć]
38. Nickson, *Sovereignty Belongs to God*, s. 846. [wróć]
39. *The Latin Chronicle of the Kings of Castille*, w: Brea i in., *Crónicas hispanas*, s. 76. [wróć]
40. Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, t. I, s. 315–316. [wróć]
41. Huíci Miranda, *Al-bayan al-Mugrib*, t. II, s. 187. [wróć]
42. Ebied i Young, *Abu 'l-Baqa' al-Rundi*, s. 34. [wróć]
43. Bennison, *Liminal States*, s. 15. [wróć]
44. Boloix Gallardo, *Mujer y poder*, s. 288. [wróć]
45. García Gómez, *Cinco poetas musulmanes*, s. 246. [wróć]
46. Harvey, *Islamic Spain*, s. 221. [wróć]
47. Arié, *El reino nasṛí*, s. 98. [wróć]
48. Foster i in. (red.), *Spanish Literature*, s. 122. [wróć]
49. Szpiech, *Granada*, t. II, s. 161. [wróć]
50. Arié, *El reino nasṛí*, s. 98 [wróć]
51. Perceval Verde, *Asco y asquerosidad*, s. 23. [wróć]
52. Münzer, *Viaje por Espanña y Portugal*, s. 120–123. [wróć]
53. Za: Catlos, *Muslims of Medieval Latin Christendom*, s. 226, 289. [wróć]
54. Núñez Muley, *A Memorandum*, s. 81.Núñez Muley, *A Memorandum*, s. 81. [wróć]
55. García-Arenal, *Los Moriscos*, s. 139. [wróć]
56. Tamże, s. 223. [wróć]
57. Acosta Montoro, *Aben Humeya*, s. 121–129. [wróć]
58. Soyer, *„It Is Not Possible"*, s. 88. [wróć]
59. Miguel de Cervantes Saavedra, *Przemyślny rycerz don Kichot z Manczy. Część II*, s. 489. [wróć]

Słownik

Poniżej przedstawiam w uproszczonej transkrypcji listę arabskich słów, nazw i innych terminów, które pojawiają się w tekście. Czasami podaję liczbę mnogą arabskich rzeczowników, zwłaszcza jeśli odnoszą się do grupy rodzajowej.

Abbadydzi (ar. **Banu Abbad**): arabsko-andaluzyjska dynastia rządząca taifatem Sewilli w latach 1023–1091.

Abbasydzi (ar. **Banu al-Abbas**): dynastia kalifów wywodząca się od stryja Mahometa, Al-Abbasa; w 750 roku obaliła dynastię Umajjadów i do roku 1258 rządziła ze stolicy w Bagdadzie.

Abencerragowie (hiszp. **Abencerrajes**): zob. Sarradż, Banu as-.

Abi al-Ula, Banu (ar.): marynidzki ród panujący rywalizujący w wiekach XIII–XIV z Banu Rahhu o kontrolę nad nasrydzkimi ghazimi.

adab (ar.): wyrafinowana kultura wysoka.

Aftasydzi (ar. **Banu al-Aftas**): ród berberskiego pochodzenia, który rządził taifatem Badajoz (i krótko Toledo), ok. 1022–1095.

Aghlabidzi (ar. **Banu Aghlab**): niezależna dynastia, która w IX wieku rządziła w imieniu Abbasydów Ifrikijją.

al-Ahmar, Banu: zob. Nasrydzi.

Al-Andalus: arabska nazwa Półwyspu Iberyjskiego, zwłaszcza tych jego części, które znalazły się pod muzułmańskim panowaniem.

alfakowie (z ar. **al-fakih**): sędzia i urzędnik w społecznościach mudejarów żyjących w chrześcijańskim królestwie Grenady.

aljamiado (hiszp.): używany od końca XV do początku XVII wieku hybrydowy język literacki, w którym regionalne dialekty romańskie zapisywano w andaluzyjskiej odmianie arabskiego.

Almohadzi (ar. **al-Muwahiddun**): „monoteiści” albo „unitarianie”; utworzony w 1023 roku przez Ibn Tumarta rewolucyjny ruch religijno-polityczny, który obalił Almorawidów i w latach 1147–1228 sprawował władzę nad większą częścią Al-Andalus.

Almorawidzi (ar. **al-Murabitun**): dynastia wywodząca się z należącego do berberyjskich Sanhadżów plemienia Lamtuna, która w latach dziewięć-

dziesiątych XI wieku podbiła Al-Andalus i rządziła nią, dopóki ok. roku 1147 nie została obalona przez Almohadów.

Alpuhara: region położony na południowych zboczach Sierra Nevada.

Amazigh: nazwa grupy etnicznej określanej powszechnie mianem „Berberów” w ich własnym języku.

Amirydzi (ar. **Banu Amir**): dynastia hadżibów na służbie umajjadzkich władców Kordoby założona przez Muhammada Ibn Abi Amira al-Mansura. Do 1009 roku rządzili Kordobą, potem krótko Walencją i Denią.

amma (ar.): pospólstwo.

Andaluzyjczyk (z ar.): mieszkaniec Al-Andalus, zwłaszcza muzułmanin rdzennego pochodzenia.

Aszkilula, Banu (ar.): ród muwalladów; pierwsi zwolennicy i rywale Nasrydów.

baladi (ar., l. mn. **baladijjun**): „z tej ziemi”; pierwsi arabscy kolonizatorzy Al-Andalus.

Bannigasz, Banu (ar.): potężny ród w XV-wiecznej nasrydzkiej Grenadzie wywodzący się od Ridwana Bannigasza, który rzekomo był pojmanym przez Arabów potomkiem chrześcijańskiej rodziny Venegasów; rywale Banu as-Sarradż.

Banu (ar.): dosłownie „synowie”, ale odnosi się do rodu albo plemienia.

Berberowie (ar.): rdzenna północnoafrykańska grupa etniczno-językowa składająca się z dużych plemion, w tym Sanhadża i Zanata. Zob. Amazigh.

Bint (ar.): córka.

chardża (ar.): końcowy dwuwiersz poematu muwaszszaha, często w języku romańskim lub potocznym arabskim.

charydżyci (ar. **al-Chawaridż**): „ci, którzy się odłączają”; odłam islamu ściśle trzymający się Koranu, utworzony podczas bitwy pod Siffinem w 657 roku przez część wojsk, które opuściły armię Alego i odrzuciły instytucję kalifatu.

chassa (ar.): arystokracja.

chutba (ar.): w islamie kazanie głoszone podczas modłów piątkowych.

Cluny: opactwo w Burgundii, dom macierzysty kongregacji kluniackiej, która w wiekach XI i XII dokonała reformy Kościoła.

converso (hiszp.): osoba, która przeszła na chrześcijaństwo; termin, którym określano byłych żydów i ich potomków.

convivencia (hiszp.): „życie razem”, koegzystencja; termin określający bardziej pokojowe relacje między chrześcijanami, muzułmanami i żydami na Półwyspie Iberyjskim.

dar al-harb (ar.): przybytek lub siedlisko wojny, tzn. świat niemuzułmański.

dar al-islam (ar.): przybytek lub siedlisko islamu.

dinar (ar.): złota moneta wzorowana pierwotnie na rzymskim denarze, bita w świecie islamu.

dirham (ar.): srebrna moneta wzorowana na sasanidzkiej drahmie, bita w świecie islamu.

dżihad (ar.): „święta wojna”, walka moralna obejmująca (ale nieograniczająca się do niej) walkę w służbie islamu.

dżizja (ar.): podatek płacony przez zimmich gminie muzułmańskiej, uzasadniony tym, że niemuzułmanów nie obowiązywała służba wojskowa. Niektórzy utrzymywali, że był on symbolem podrzędnej pozycji zimmich i środkiem ich upokarzania.

dżubba (ar.): sięgające do ziemi odzienie wierzchnie.

dżund (ar.): armia lub okręg wojskowy z nią powiązany; w początkach epoki kalifów zwłaszcza siły oparte na rodach arabskich, w późniejszych okresach składające się z poborowych z całej populacji.

elche (hiszp., z ar. **ilj**): wzięty do muzułmańskiej niewoli chrześcijanin, który przeszedł na islam.

emir (ar. **amir**): „książę”, dowódca albo władca.

fakih (ar., l. mn. **fukaha**): ekspert w fikh.

fals (ar., l. mn. **fulus**): moneta o niskiej wartości, zwykle miedziana.

fatwa (ar.): opinia prawna dotycząca prawdziwego lub wyimaginowanego problemu świeckiego lub religijnego wydawana przez muftiego.

Fatymidzi: dynastia szyickich kalifów, najpierw panująca w Ifrikijji, później, w latach 909–1121, w Egipcie.

fikh (ar.): islamska jurysprudencja.

fitna (ar.): walka, chaos, wojna domowa.

Ghanija, Banu (ar.): gałąź Banu Mu’min, Muminidów, która krótko rządziła Sewillą, a następnie Majorką i częściami Ifrikijji.

ghazi (ar.): „najeźdźcy”; terminem tym określano północnoafrykańskich mudżahidów, czyli „ochotników wiary”, w okresie nasrydzkim.

Habsburgowie: dynastia niemiecka, która w latach 1438–1750 nosiła tytuł świętych cesarzy rzymskich. W latach 1506–1700 rządziła Kastylią,

w latach 1516–1700 Nawarrą, a w latach 1581–1640 Portugalią.

hadis (ar.): opowieść o czynie lub powiedzeniu przypisywanym Mahometowi lub innej ważnej postaci z wczesnych dziejów islamu, uważana za jedno z dwóch źródeł prawa islamskiego.

hadżdż (ar.): pielgrzymka do Mekki.

hadżib (ar.): szambelan na dworze muzułmańskiego władcy.

Hafsydzi (ar. **Banu Hafs**): almohadzcy namiestnicy Tunisu, którzy w XIII wieku założyli niezależną dynastię. Podtrzymywali almohadzki tawhid i w końcu przybrali tytuł kalifów. Przetrwali do roku 1569.

Hakim, Banu al- (ar.): rodzina sewilskich Arabów, która w okresie Nasrydów panowała w Rondzie.

Hammudydzi (ar. **Banu Hammud**): gałąź rodu Idrysydów, która na początku XI wieku sprawowała władzę nad częścią Maghrebu i południowej Al-Andalus i na krótko przybrała tytuł kalifów.

hidżra (ar.): emigracja lub ucieczka Proroka do Medyny, początek ery muzułmańskiej.

Hudydzi (ar. **Banu Hud**): ród pochodzenia arabskiego; odsunął Tudżibidów od władzy w taifatach Saragossy i Lleidy, nad którymi panował w latach 1039–1110; krótko sprawował rządy także w Denii i Tortosie.

ibadyci (ar. **al-Ibadijja**): pozostający pod wpływem szyizmu odłam żyjącej w Maghrebie ludności charydżyckiej.

Ibn (ar.): syn.

Id al-Fitr: jedno z głównych świąt ramadanu, muzułmańskiego miesiąca postu.

Idrysydzi (ar. **Banu Idris**): ród wywodzący się od Alego Ibn Abi Taliba (zięcia i kuzyna Mahometa), który w wiekach IX i X panował nad częścią Maghrebu. Zob. też: Hammudydzi.

Ifrikijja (ar.): była rzymska prowincja Afryka, obejmująca tereny obecnej Tunezji, zachodniej Libii i wschodniej Algierii.

imam (ar.): przewodniczący modlitwie; religijny przełożony gminy muzułmańskiej.

infant/infantka (hiszp.): książę/księżniczka, dziecko rodziny królewskiej.

kadi (ar. l. mn. **kudat**): muzułmański sędzia.

kadi al-dżama'a (ar.): najwyższy sędzia w królestwie lub w mieście, później zwany *kadi al-kudat.*

kalif: od *chalifa* (ar. „następca"), głowa całej społeczności islamskiej.

Karolingowie: dynastia frankijskich królów i cesarzy rzymskich panujących w IX i X wieku, założona przez Karola Wielkiego.

kasba (ar.): cytadela albo ufortyfikowana osada.

Kasi, Banu (ar.): ród pochodzenia hiszpańsko-romańskiego, który miał dominującą pozycję w Marchii Górnej.

katib (ar., l. mn. **kuttab**): skryba, pisarz albo sekretarz.

kibla (ar.): kierunek, w którym należy się zwracać podczas modlitwy (tj. w stronę Mekki).

kijan (ar., l. poj. **kajna**): niewolnica nauczona śpiewu i adabu.

Kortezy (hiszp.): zgromadzenie przedstawicieli stanów rycerskiego, duchownego i mieszczańskiego.

kufr (ar.): niewiara.

kumis (ar.): „hrabia", z łac. *comes*. Nazwa chrześcijańskiego urzędnika wyznaczonego do nadzorowania społeczności chrześcijańskiej pod panowaniem andaluzyjskim.

Ludy Księgi (ar. **ahl al-kitab**): wyznawcy religii objawionych, zwłaszcza Abrahamowych (tj. chrześcijanie i żydzi).

machzan (ar.): „skarbczyk" albo „skarbiec"; termin używany przez Almohadów i Marynidów na określenie ich państwa w opozycji do *dawla*, czyli dynastii.

madrasa (ar.): szkoła religijna.

Maghreb (ar.: **al-Maghrib**): „zachód"; Afryka Północno-Zachodnia obejmująca tereny obecnego Maroka i zachodniej Algierii.

Mahdi (ar.): „prowadzony przez Boga"; postać mesjańska, która ma się pojawić w dniu Sądu Ostatecznego, szczególnie ważna w tradycji szyickiej.

makama (ar.): gatunek prozy arabskiej o strukturze ramowej, w którym opowieści występują w opowieściach.

malik (ar.): król.

malikici (ar.): jedna z czterech szkół prawa islamskiego, uznawana w średniowieczu za ortodoksyjną, założona pod koniec VIII wieku w Medynie przez Malika Ibn Anasa.

Marwanidzi (ar. **Banu Marwan**): gałąź rodu Umajjadów, która w latach 684–750 panowała w Damaszku, a od 756 roku do upadku kalifatu kordobańskiego sprawowała rządy w Al-Andalus.

Marynidzi (ar. **Banu Marin**): dynastia z berberskiego plemienia Zanata, która panowała po Muminidach, w latach 1255–1465, w Maghrebie.

Mawl, Banu (ar.): potężny ród wezyrów w nasrydzkiej Grenadzie, którego członkowie wżenili się w rodzinę panującą i w Banu Bannigasz; rywale Banu as-Sarradż.

mawla (ar., l. mn. **mawali**): klient albo współpracownik potężnego patrona.

mawlid (ar.): święto w rocznicę narodzin Mahometa.

moryskowie (hiszp.): termin odnoszący się do mudejarów zobowiązanych do przyjęcia chrztu i ich potomków.

mozarabowie (hiszp., z ar. **al-musta'rab**): termin odnoszący się do andaluzyjskich chrześcijan, którzy zasymilowali się z kulturą i obyczajami arabsko-muzułmańskimi, zwłaszcza do tych, którzy żyli pod chrześcijańską dominacją.

mudejar (hiszp., z ar. **al-mudajjan**): muzułmanin żyjący pod panowaniem chrześcijańskim.

mudżahid (ar.): osoba praktykująca dżihad, w sensie wojskowym „święty wojownik".

muezzin (z ar. **mu'azzan**): osoba wzywająca muzułmanów do modlitwy.

mufti (ar.): prawnik i teolog ogłaszający fatwy.

Muminidzi (ar. **Banu Mu'min**): dynastia kalifów (1130–1269) założona przez Abd al-Mu'mina, zarabizowanego Berbera z plemienia Zanata, który został po Ibn Tumarcie przywódcą ruchu Almohadów. Zob: Almohadzi.

muwallad (ar., l. mn. **muwalladun**): konwertyta albo potomek przechrzczonych mieszkańców Al-Andalus.

muwaszszaha (ar.): stworzony w Al-Andalus gatunek poezji o zazwyczaj świeckiej tematyce; charakterystyczne dla m. jest używanie chardży.

nasab (ar.): genealogiczny element imion arabskich poprzedzony Ibn („syn") lub Bint („córka").

Nasrydzi (ar. **Banu Nasr** lub **Banu al-Ahmar**): dynastia andaluzyjska, która w latach 1237–1492 panowała w emiracie Grenady.

nauki starożytnych: wiedza starożytnej Grecji i Rzymu.

nowi chrześcijanie: pod koniec średniowiecza chrześcijańscy konwertyci albo potomkowie konwertytów.

Nunidzi: zob. Zu an-Nunid.

Osmanowie (tur. **Osmanlı Hânedanı**): turecka dynastia (ok. 1299–1924) sułtanów i kalifów, która w 1453 roku podbiła Konstantynopol i władała dużym obszarem w basenie Morza Śródziemnego.

parias (hiszp.): trybut płacony od okresu taifatów przez władców muzułmańskich władcom chrześcijańskim.

Rahhu, Banu: ród marynidzki, rywale Banu Abi al-Ula do kierowania nasrydzkimi ghazimi w wiekach XIII i XIV; służyli też jako najemnicy w armii królestwa Aragonii.

ramadan: święty miesiąc muzułmański, okres obowiązkowego postu.

rekonkwista: termin na określenie chrześcijańskiego podboju Al-Andalus, opierającego się na niepoprawnym pojęciu ciągłości historycznej Hiszpanii od wizygockiej Hispanii po chrześcijańskie księstwa i królestwa VIII i następnych wieków.

ribat (ar.): warowny klasztor; w ribatach, budowanych zwykle na obrzeżach świata islamu, muzułmanie mogli się oddawać kontemplacji i prowadzić stamtąd dżihad.

romańskie języki: języki mówione, które rozwinęły się z łaciny ludowej. Należą do nich używane na Półwyspie Iberyjskim kastylijski (hiszpański), kataloński, aragoński i galisyjski.

saghr (ar., l. mn. **sughur**): „strefa przygraniczna” albo „marchia”, terminy używane w odniesieniu do trzech prowincji kresowych Al-Andalus: Saghr al-Aksa („najdalsza”, w Saragossie), Saghr al-Awsat („środkowa”, w Toledo) i Saghr al-Adna („niższa”, w Méridzie, później w Badajoz).

sahib al-madina (ar.): zarządca miasta albo targowiska.

sajjid (ar. r. ż. **sajjida**): „pan” lub dobrze urodzony; w szczególności termin używany na określenie członków dynastii Muminidów.

Saklabowie (ar., l. poj. **Saklab**): „Słowianin”; niewolnik pochodzenia europejskiego, albo z północy Hiszpanii, albo ze wschodniej Europy; wielu, ale nie wszyscy, było eunuchami.

Sanhadża: jedno z dwóch największych plemion berberskich.

Sarradż, Banu as- (ar.; hiszp. **Abencerraje/Abencerragowie**): potężny ród szlachecki w XV-wiecznym emiracie nasrydzkim.

Sidi Bono, Banu (ar.): wpływowy suficki ród z Szark al-Andalus, który wyemigrował do nasrydzkiej Grenady.

sikka (ar.): należący do kalifa przywilej bicia monet.

starzy chrześcijanie: pod koniec średniowiecza osoby o pochodzeniu wyłącznie chrześcijańskim.

sułtan (ar.): „władca”; tytuł przywódców świeckich, na ogół wojskowych.

sunnici (ar.): „ortodoksi”; kontynuatorzy sunny (czyli „tradycji”), większość muzułmanów zarówno w średniowieczu, jak i w czasach dzisiej-

szych.

szahada (ar.): muzułmańskie wyznanie wiary: „Nie ma Boga prócz Allaha, a Mahomet jest Jego Wysłannikiem”.

szajch lub **szejk** (ar.): „starzec”; może też odnosić się do wodza lub innego autorytetu.

Szark al-Andalus (ar.): „wschód” Al-Andalus: Walencja, Alicante i ich otoczenie.

szyizm (ar.): od *szi’at Ali*, czyli „stronnictwa Alego”; nurt islamu, zapoczątkowany przez zwolenników roszczeń Alego i jego potomków do kalifatu.

Tabi’un (ar.): Towarzysze Towarzyszy Proroka.

taifat (ar.): określenie używane w odniesieniu do państw powstałych w XI wieku, ale także do watażków z czasów zamętu po upadku Almorawidów i Almohadów.

tawhid (ar.): „monoteizm”, zwłaszcza rygorystyczna interpretacja Koranu przez Almohadów.

tiraz (ar.): królewska pracownia jedwabnicza.

Towarzysze (Proroka): pierwsi wyznawcy islamu, którzy blisko znali Mahometa.

Trastámara: dynastia kastylijska, która panowała w latach 1366–1506 w Kastylii i w latach 1414–1516 w królestwie Aragonii oraz w Nawarze, Neapolu, na Sycylii i innych terytoriach nad Morzem Śródziemnym.

Tudżibidzi (ar. **Banu Tudżib**): arabski ród, którego członkowie byli namiestnikami Saragossy, a później, w latach 1009–1039, władcami taifatu Saragossy.

ud (ar.): prekursorka lutni, gitary i innych instrumentów strunowych.

ulemowie (z ar. **ulama**, l. mn. od **alim**): osoby biegłe w znajomości islamu.

Umajjadzi (ar. **Banu Umajja**): dynastia kalifów wywodząca się z arabskiego rodu Umajji Ibn Abd Szamsa; odniosła zwycięstwo nad siłami Alego i w latach 660–750 panowała w Damaszku; w Al-Andalus założona w roku 756 przez Abd ar-Rahmana I. Zob: Marwanidzi.

umm al-walad (ar.): dosłownie „matka syna”; niewolnica, która urodziła następcę.

umma (ar.).: „naród”; nazwa zbiorowa społeczności czy gminy muzułmańskiej.

wala (ar.): klientela; mechanizm społeczny, za pomocą którego potężni muzułmanie włączali innych, szczególnie konwertytów, do swoich sieci

patronackich i rodzinnych.

wezyr (ar.): minister.

zahiryci (ar. **az-Zahrijja**): ściśle ortodoksyjna szkoła teologiczna i prawnicza, która w XI wieku zyskała zwolenników w Al-Andalus.

Zanata: jedno z głównych plemion berberskich.

zandaka (ar.): herezja.

zawija (ar.): zgromadzenie lub zakon suficki.

zimmi (ar.): innowiercy żyjący pod opieką (zimma) muzułmanów.

Zirydzi (ar. **Banu Ziri**): dynastia Berberów z plemienia Sanhadża, która przez krótki czas rządziła Ifrikijją i utworzyła istniejący od 1013 do 1090 roku taifat Grenady. Krewni Zirydów, którzy panowali w Ifrikijji w latach 972–1148.

zu al-wizaratajn (ar.): osoba sprawująca dwa urzędy wezyra, czyli władzę cywilną i wojskową.

Zu an-Nunid (ar. **Banu Zi an-Nun**): ród pierwszych berberskich osadników, którzy w późniejszych latach (1032–1085) rządzili taifatem Toledo i krótko Walencją.

Prace cytowane

Niniejsza nowa synteza historii muzułmańskiej Hiszpanii opiera się na ogromnej liczbie badań wtórnych w wielu dziedzinach, w tym w polityce, ekonomii, literaturze, kulturze, historii sztuki i archeologii. Średnio biorąc, dla potrzeb każdego rozdziału przeczytałem około setki artykułów i rozdziałów prac z tych dyscyplin, a także całych książek, stanowczo za dużo, by móc przytoczyć je wszystkie w bibliografii. Wiele z tych publikacji zostało napisanych niedawno, a ich autorzy znajdują się we względnie wczesnych stadiach kariery naukowej. Chociaż nadal powstają ważne i nowatorskie prace w języku angielskim, przeważająca część tych, z których korzystałem, jest w językach hiszpańskim, katalońskim i francuskim. Dzięki nowym badaniom dużo pozycji ze starszej historiografii, chociaż wciąż pozostają ważne, jest obecnie uważanych za mniej godne zaufania i metodologicznie przestarzałe.

Dla czytelników znających język angielski i chcących lepiej poznać dzieje Al-Andalus i muzułmanów w Hiszpanii fundamentalnymi pracami pozostają dzieła Thomasa F. Glicka, a także L.P. Harveya i Hugh Kennedy'ego (Harveya z zakresu historii społecznej, kulturowej i umysłowej, Kennedy'ego – historii politycznej). Na wiele z pokrewnych tematów pisał bardzo przystępnie Richard Fletcher. Czołowym historykiem okresu taifatów jest David Wasserstein, natomiast Cynthia Robinson prowadzi nowatorskie prace w dziedzinie historii sztuki i kultury. Najlepszym napisanym w języku angielskim wprowadzeniem w zagadnienia epoki Almorawidów i Almohadów jest książka pióra Amiry K. Bennison. Czołową angielskojęzyczną historyczką okresu kalifatu staje się Janina Safran. Najbardziej wszechstronnym i aktualnym przeglądem dziejów mudejarów jest moja praca *Muslims of Medieval Latin Christendom, ca. 1050–1614*. Rozdziały o różnych aspektach historii Andaluzji można znaleźć w *The Legacy of Muslim Spain* (pod redakcją Salmy Khadry Jayyusi) oraz w Częściach I i II *The Formation of Al-Andalus* (pod redakcją, odpowiednio, Marín i Fierro). Do podstawowych wydawnictw encyklopedycznych należą IV tom *The New Cambridge History of Islam* i *The New Cambridge Medieval History*. Na angielski przetłumaczono wiele prac źródłowych, w tym stare, ale

obszerne streszczenie encyklopedycznego dzieła Al-Makkariego *Nafh al-tib*, wydanego w opracowaniu Pascuala de Gayangosa jako *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*.

Dwiema głównymi postaciami w hiszpańskiej historiografii Al-Andalus są Maribel Fierro i Mercedes García-Arenal, których prace dotyczą z grubsza, odpowiednio, okresu do panowania Almohadów włącznie i okresu do wypędzenia muzułmanów. Na temat kultury religijnej i płci kulturowej obszernie pisze Manuela Marín. Gerard Wiegers z Holandii zajmuje się kulturą morysków, często we współpracy z Garcią-Arenal. María Jesús Viguera Molíns jest autorytetem w sprawach dotyczących okresu środkowego, zwłaszcza taifatów, natomiast Rachid El Hour jest czołowym specjalistą w zakresie Hiszpanii Almorawidów. Eduardo Manzano Moreno i Alejandro García Sanjuán są płodnymi autorami, piszącymi głównie o czasach przed panowaniem Nasrydów. Natomiast francuskiej historyczce Rachel Arié zawdzięczamy klasyczne dzieła o epoce tych ostatnich, okresie nowatorsko zreinterpretowanym przez Francisca Vidala Castro. Christophe Picard jest wybitnym znawcą muzułmańskiej Portugalii i morskiej siły kalifatu. Pierre Guichard, ekspert w zakresie Szark al-Andalus, jako pierwszy użył w badaniach muzułmańskiej Hiszpanii metodologii socjologicznej i antropologicznej. Katalońska badaczka Roser Salicrú i Lluch jest czołową specjalistką w zakresie historii handlu i stosunków dyplomatycznych, zwłaszcza z punktu widzenia królestwa Aragonii. Większość wymienionych powyżej uczonych opublikowała przynajmniej niektóre prace po angielsku. Wzorcową pracą encyklopedyczną dotyczącą historii Hiszpanii pozostaje drugie wydanie *Historia de España de Menéndez Pidal*.

Oddanie sprawiedliwości ogromnej rzeszy historyków, którzy zmienili nasze pojmowanie dziejów muzułmańskiej Hiszpanii, jest po prostu niemożliwe, więc na poniższej liście nie ma wielu z tych, zarówno dobrze znanych, jak i jeszcze szerzej nieznanych, których prace, choć niewymienione w bibliografii, odegrały ważną rolę w pisaniu tej nowej historii Al-Andalus i hiszpańskich muzułmanów i których wkład jest niezastąpiony. Z tego powodu podaję tutaj tylko garść reprezentatywnych prac wspomnianych wyżej naukowców oraz dzieł cytowanych w tekście głównym.

Acosta Montoro, José, *Aben Humeya, rey de los Moriscos,* Instituto de Estudios Almerienses, Almería 1998.

al-Qalqashandi, Aḥmad ibn Ali, *Subh al-A'sha*, al-Mu'assasah al-Miṣriyah, Cairo 1963.
Arié, Rachel, *El reino naṣri de Granada, 1232–1492*, MAP FRE, Madrid 1992.
Barton, Simon, *Conquerors, Brides, and Concubines*: *Interfaith Relations and Social Power in Medieval Iberia*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2015.
Bennison, Amira K., *Liminal states*: *Morocco and the Iberian Frontier Between the Twelfth and Nineteenth Centuries*, „The Journal of North African Studies" 6 (2001), s. 11–28.
Bennison, Amira K., *The Almoravid and Almohad Empires*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016.
Boloix Gallardo, Bárbara, *Mujer y poder en el reino nazarí de Granada*: *la sultana Fāṭima bint al-Aḥmar, la perla central del collar de la dinastía (siglo XIV)*, „Anuario de estudios medievales" 46 (2016), s. 269–300.
Brann, Ross, *Andalusi „Exceptionalism"*, w: Suzanne Conklin Akbari i Karla Mallette (red.), *A Sea of Languages*: *Rethinking the Arabic Role in Medieval Literary History*, University of Toronto Press, Toronto 2013.
Brault, Gerard Joseph, *The Song of Roland*: *An Analytical Edition*, Pennsylvania State University Press, University Park 1981.
Brea, L. Charlo, Juan A. Estévez Sola i Rocio Carande Herrero, *Crónicas hispanas del siglo XIII*, Brepols, Turnhout 2010.
Catlos, Brian A., *Infidel Kings and Unholy Warriors*: *Faith, Power and Violence in the Age of Crusade and Jihad*, Farrar, Straus & Giroux, New York 2014.
Catlos, Brian A., *Muslims of Medieval Latin Christendom, ca. 1050–1614*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
Catlos, Brian A., *The Victors and the Vanquished*: *Christians and Muslims of Catalonia and Aragon, 1050–1300*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
Cervantes Saavedra, Miguel de, *Przemyślny rycerz don Kichot z Manczy*. *Część II*, przeł. Wojciech Charchalis, DW REBIS, Poznań 2016.
Cohen, Gerson D., *A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Tradition*: *(Sefer Ha-Qabbalah*), Routledge & Kegan Paul, London 1969.
Constable, Olivia Remie (red.), *Medieval Iberia*: *Readings from Christian, Muslim, and Jewish Sources*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2012.
Dunlop, D.M., *A Christian Mission to Muslim Spain in the Eleventh Century*, „Al-Andalus" 17 (1952), s. 259–310.
Ebied, Rifaat Y. i M.J.L. Young, *Abu 'L-Baqa' al-Rundi and His Elegy on Muslim Spain*, „Muslim World" 66 (1976), s. 29–34.
El Allaoui, Hicham, *Les échanges diplomatiques entre Islam et monde latin*, „Oriente moderno" New Series 88 (2008), s. 249–270.

Fierro Bello, María Isabel (Maribel), *'Abd al-Rahman III*: *The First Cordoban Caliph*, Oneworld, Oxford 2005.

Fierro Bello, María Isabel (Maribel), *The Almohad Revolution*: *Politics and Religion in the Islamic West During the Twelfth-Thirteenth Centuries*, Ashgate, Farnham 2012.

Fierro Bello, María Isabel (Maribel), *The Western Islamic World*: *Eleventh to Eighteenth Centuries*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

Fierro Bello, María Isabel i Julio Samso (red.), *The Formation of al-Andalus, Part 2*: *Language, Religion, Culture and the Sciences*, Ashgate, Aldershot 1998.

Fletcher, Richard A., *The Quest for El Cid*, Knopf, New York 1990.

Foster, David William, Daniel Altamiranda i Carmen de Urioste (red.), *Spanish Literature*: *A Collection of Essays*, Garland, New York 2001.

Franzen, Cola, *Poems of Arab Andalusia*, City Lights Books, San Francisco 1989.

García-Arenal, Mercedes, *Almohad Revolution and the Mahdi Ibn Tumart*, Routledge, London 2010.

García-Arenal, Mercedes, *Los Moriscos*, Universidad de Granada, Granada 1996.

García-Arenal, Mercedes i Fernando Rodríguez Mediano, *The Orient in Spain*: *Converted Muslims, the Forged Lead Books of Granada, and the Rise of Orientalism*, Brill, Leiden 2013.

García-Arenal, Mercedes i Gerard Albert Wiegers (red.), *The Expulsion of the Moriscos from Spain*: *A Mediterranean Diaspora*, Brill, Leiden 2014.

García Gómez, Emilio, *Cinco poetas musulmanes*: *Biografías y estudios*, Espasa-Calpe, Madrid 1959.

García Sanjuán, Alejandro, *Coexistencia y conflictos*: *Minorías religiosas en la Península Ibérica durante la Edad Media*, Universidad de Granada, Granada 2015.

García Sanjuán, Alejandro, *Rejecting al-Andalus, Exalting the Reconquista*: *Historical Memory in Contemporary Spain*, „Journal of Medieval Iberian Studies" (2016), s. 1–19.

Gayangos, Pascual de (tłum.), *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*, 2 tomy, Routledge, London 2002.

Glick, Thomas F., *From Muslim Fortress to Christian Castle*: *Social and Cultural Change in Medieval Spain*, Manchester University Press, Manchester 1995.

Glick, Thomas F., *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton 1979.

Guichard, Pierre, *Al-Andalus, 711–1492*: *Une histoire de l'Espagne musulmane*, Hachette littératures, Paris 2001.

Guichard, Pierre, *From the Arab Conquest to the Reconquest*: *The Splendour and Fragility of Al-Andalus*, Fundación El Legado Andalusi, Granada 2006.

Harvey, L.P., *Islamic Spain, 1250 to 1500*, University of Chicago Press, Chicago 1990.
Harvey L.P., *Muslims in Spain, 1500 to 1614*, University of Chicago Press, Chicago 2004.
Historia de España de Menéndez Pidal, 42 tomy, Espasa Calpe, Madrid 1975–2005.
Hourani, George F., *The Early Growth of the Secular Sciences in Andalusia*, „Studia Islamica" 32 (1970), s. 143–156.
Huíci Miranda, Ambrosio, *Al-bayan al-Mugrib*, 2 tomy, Tetuan 1953.
Ibn-al-Qutiya, Muḥammad, *Tarīkh iftïtah al-Andalus*, Dar al-Kitab al-Misri, Cairo 1982.
Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*: *An Introduction to History*, 3 tomy (przeł. Franz Rosenthal), Routledge & Kegan Paul, London 1958.
Ibn Sa'id, *Al-Mug-hrib fi hula al-Mag-hrib*, 2 tomy, Dar al-Ma'arif, Cairo 1953.
Irwin, Robert (red.), *The New Cambridge History of Islam*, t. IV, *Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
James, David, *A History of Early al-Andalus*: *The Akhbār Majmū'a*, Routledge, New York 2012.
James, David, *Early Islamic Spain*: *The History of Ibn Al-Qūṭīya*, Routledge, New York 2009.
Jayyusi, Salma Khadra i Manuela Marín (red.), *The Legacy of Muslim Spain*, Brill, Leiden 1992.
Kassis, Hanna E., *Muslim Revival in Spain in the Fifth/Eleventh Century*: *Causes and Ramifications*, „Der Islam" 67 (1990), s. 78–110.
Kennedy, Hugh, *Muslim Spain and Portugal*: *A Political History of Al-Andalus*, Longman, New York 1996.
López y López, Ángel Custodio, *El conde de los Cristianos Rabī' Ben Teodulfo, exactor y jefe de la guardia palatina del emir al-Ḥakam I*, „Al-Andalus Maghreb" 7 (1999), s. 169–184.
Mann, Vivian B., Thomas F. Glick i Jerrilynn Denise Dodds, *Convivencia*: *Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, Jewish Museum, New York 1992.
Manzano Moreno, Eduardo, *Conquistadores, emires y califas*: *Los Omeyas y la formación de al-Andalus*, Crítica, Barcelona 2006.
Margoliouth, D.S. (red.), *The Irshad al-arib ilā ma'rifat al-adib*, 2 tomy, Brill, Leiden 1909.
Marín, Manuela (red.), *The Formation of al-Andalus, Part 1*: *History and Society*, Ashgate, Aldershot 1998.
Marín, Manuela, *Mujeres en al-Ándalus*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2000.

Masarwah, Nader i Abdallah Tarabieh, *Longing for Granada in Medieval Arabic and Hebrew Poetry*, „Al-Masaq" 26 (2014), s. 299–318.

Münzer, Hieronymus, *Viaje por España y Portugal, 1494–1495* (przeł. Julio López Toro), Almenara, Madrid 1951.

The New Cambridge Medieval History, 7 tomów, Cambridge University Press, Cambridge 1995–2005.

Nickson, Tom, *„Sovereignty Belongs to God"*: *Text, Ornament and Magic in Islamic and Christian Seville*, „Art History" 38 (2015), s. 838–861.

Noble, Thomas F.X., *Charlemagne and Louis the Pious*: *The Lives by Einhard, Notker, Ermoldus, Thegan, and the Astronomer*, Pennsylvania State University Press, University Park 2009.

Núñez Muley, Francisco, *A Memorandum for the President of the Royal Audiencia and Chancery Court of the City and Kingdom of Granada*, red. i przeł. Vincent Barletta, University of Chicago Press, Chicago 2007.

Perceval Verde, José María, *Asco y asquerosidad del morisco según los apologistas Cristianos del Siglo de Oro*, „La Torre" 4 (1990), s. 21–47.

Pérez de Úrbel, Justo, *Historia Silense*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1959.

Picard, Christophe, *Le Portugal musulman, VIII e–XIII e siècle*: *L'Occident d'al-Andalus sous domination islamique siliqua*, Maisonneuve et Larose, Paris 2000.

Picard, Christophe, *Sea of the Caliphs*: *The Mediterranean in the Medieval Islamic World*, Belknap Press, Cambridge 2018.

Robinson, Cynthia, *Medieval Andalusian Courtly Culture in the Mediterranean*: *Hadith Bayad wa-Riyadh*, Routledge, New York 2007.

Safran, Janina M., *The Second Umayyad Caliphate*: *The Articulation of Caliphal Legitimacy in Al-Andalus*, Harvard University Press, Cambridge 2000.

Salicrú i Lluch, Roser, *Crossing Boundaries in Late Medieval Mediterranean Iberia*: *Historical Glimpses of Christian-Islamic Intercultural Dialogue*, „International Journal of Euro-Mediterranean Studies" 1 (2008), s. 33–51.

Salicrú i Lluch, Roser, *The Catalano-Aragonese Commercial Presence in the Sultanate of Granada During the Reign of Alfonso the Magnanimous*, „Journal of Medieval History" 27 (2001), s. 289–312.

Seco de Lucena Paredes, Luis i Ahmad ibn 'Alī Qalqashandī, *Un tradado árabe del siglo XV sobre España extraido del „Subh Al-a'sá' de al Qalqasandí por Luis Seco de Lucena Paredes*, „Boletín de la Universidad de Granada" 14 (1942), s. 87–161.

Smith, Colin, *Christians and Moors in Spain*, 3 tomy, Aris & Phillips, Warminster 1988.

Sobh, Mahmud, *‘Abd al-Raḥmān I, el Inmigrado*, „Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos” 38 (2010), s. 31–46.

Soyer, François, *„It Is Not Possible to Be Both a Jew and a Christian”, Converso Religious Identity and the Inquisitorial Trial of Custodio Nunes (1604–5)*, „Mediterranean Historical Review” 26 (2011), s. 81–97.

Szpiech, Ryan, *Granada*, w: David Wallace (red.), *Europe*: *A Literary History*, *1348–1418*, t. II, s. 154–169, Oxford University Press, New York 2016.

Tibi, Amin T., *The Tibyān*: *Memoirs of ‘Abd Allāh B. Buluggīn, Last Zīrid Amīr of Granada*, Brill, Leiden 1986.

Vallvé Bermejo, Joaquín, *Abd ar-Rahmān II, emir de al-Andalus*: *Datos para una bibliografía*, „Boletín de la Real Academia de la Historia” 188 (1991), s. 209–250.

Vallvé Bermejo, Joaquín, *La primera década del reinado de al-Ḥakam I (796–806), según el Muqtabis de Ben Ḥayyān*, „Anaquel de Estudios Árabes” 12 (2001), s. 769–778.

Verlinden, Charles, *Les Radaniya et Verdun à propos de la traite des esclaves Slaves vers l’Espagne musulmane aux 9 e et 10 e siècles*, w: María del Carmen i in. (red.), *Estudios en homenaje a Don Claudio Sanchez Albornoz en sus 90 años*, Instituto de historia de España, Buenos Aires 1983.

Vidal Castro, Francisco, *Historia politica, en el reino Nazaríde Granada (1232–1492)*, w: María Jesús Viguera Molíns (red.), *Historia de España Menéndez Pidal*: *Política, instituciones, espacio y economía*, Espasa-Calpe, Madrid 2000.

Viguera Molíns, María Jesús, *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes*: *al-Andalus del XI al XIII*, Mapfre, Madrid 1992.

Viguera Molíns, María Jesús, *La Taifa de Toledo*, w: *Entre el califato y la taifa*: *Mil años del Cristo de la Luz*, Asociación de Amigos del Toledo Islámico, Toledo 2000.

Wasserstein, David, *The Rise and Fall of the Party-Kings*: *Politics and Society in Islamic Spain 1002–1086*, Princeton University Press, Princeton 1985.

Wiegers, Gerard Albert, *Islamic Literature in Spanish and Aljamiado*: *Yça of Segovia (fl. 1450), His Antecedents and Successors*, Brill, Leiden 1994.

Wilson, Katharina M., *Hrotsvit of Gandersheim*: *A Florilegium of Her Works*, D.S. Brewer, Woodbridge 1998.

Wolf, Kenneth Baxter, *Conquerors and Chroniclers of Early Medieval Spain*, Liverpool University Press, Liverpool 1999.

Tytuł oryginału: *Kingdoms of Faith*

Copyright © 2018 by Brian A. Catlos
This edition published by arrangement with Basic Books, an imprint of Perseus Books, LLC, a subsidiary of Hachette Book Group, Inc, New York, New York, USA. All rights reserved.

Copyright © for the Polish e-book edition by REBIS Publishing House Ltd., Poznań 2018

Informacja o zabezpieczeniach
W celu ochrony autorskich praw majątkowych przed prawnie niedozwolonym utrwalaniem, zwielokrotnianiem i rozpowszechnianiem każdy egzemplarz książki został cyfrowo zabezpieczony. Usuwanie lub zmiana zabezpieczeń stanowi naruszenie prawa.

Redaktor: Katarzyna Raźniewska

Redaktor naukowy: dr Filip A. Jakubowski

Projekt i opracowanie graficzne okładki: Urszula Gireń

Fotografia na okładce © Agencja BE&W

Wydanie I e-book (opracowane na podstawie wydania książkowego: *Królestwa wiary*, Poznań 2019)

ISBN 978-83-8188-713-7

Dom Wydawniczy REBIS Sp. z o.o.
ul. Żmigrodzka 41/49, 60-171 Poznań
tel.: 61 867 81 40, 61 867 47 08
fax: 61 867 37 74
e-mail: rebis@rebis.com.pl
www.rebis.com.pl

Konwersję do wersji elektronicznej wykonano w systemie **Zecer**